Maximilien Rubel + Vittorio Morfino + Jason Read +
Etienne Balibar + Andrey Maidanski +
André Tosel + Diego Tatián + Louis Althusser +
Warren Montag + Peter Thomas + Fred E. Schrader +
Yirmiyahu Yovel + Franck Fischbach + Gabriel Albiac +
Cesare Casarino + Frédéric Lordon

Güncel Müdahaleler

MARX'TAN SPINOZA'YA
SPINOZA'DAN MARX'A

derleyenler: Eylem Canaslan + Cemal Bâli Akal

DOST

yasa siyasa

1) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK, H. L. A. Hart, Şubat 2000
2) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bali Akal, Temmuz 2000
3) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt, Temmuz 2002
4) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
5) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
6) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon, Şubat 2004
7) ÖZGÜRLÜĞÜN GELECEĞİ YOKTUR, Cemal Bâli Akal, Kasım 2004
8) VAROLMA DİRENCİ VE ÖZERKLİK, Cemal Bâli Akal, Kasım 2004
9) ETİKA, Benedictus (Baruch) Spinoza, Aralık 2005
10) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt, Nisan 2006
11) LİBERALLER VE CEMAATÇİLER, Der.: A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois, Eylül 2006
12) POLİTİK İNCELEME, Benedictus (Baruch) Spinoza, Ocak 2007
13) TUTUNAMAYANLAR VE HUKUK, Şebnem Gökçeoğlu Balcı, Mart 2007
14) HAKLARI CİDDİYE ALMAK, Ronald Dworkin, Haziran 2007
15) HOMO JURIDICUS, Alain Supiot, Mart 2008
16) TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME, Benedictus (Baruch) Spinoza, Eylül 2008
17) SPINOZA. DÜNYA SEVGİSİ, Diego Tatián, Temmuz 2009
18) SOSYOLOJİK YÖNTEMİN KURALLARI, Émile Durkheim, Şubat 2010
19) SPINOZA, Solmaz Zelyüt, Nisan 2010
20) MACHIAVELLI, MAKYAVELİZM VE MODERNİTE, Haz.: Cemal Bâli Akal, Eylül 2012
21) GEÇMİŞE İLİŞKİN SUÇ VE BUGÜNKÜ HUKUK, Bernhard Schlink, Ekim 2012

Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a

Güncel Müdahaleler

Derleyenler:
Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal

Eylem Canaslan: Boğaziçi ve Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe okudu. Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Yüksek Lisans tezini Hobbes ve Spinoza üzerine yazdı. Siyaset felsefesi ve Spinoza üzerine çeşitli yazıları mevcut. Spinoza ve Marx üzerine doktora tez çalışmasını sürdürüyor. Antonio Negri'nin *Yaban Kuraldışılık* (Otonom, 2005) ve *Aykırı Spinoza* (Otonom, 2011; Nurfer Çelebioğlu'yla) adlı kitaplarının çevirmeni.

Cemal Bâli Akal: İktidarın Üç Yüzü, Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı, Varolma Direnci ve Özerklik: Spinoza'yla Bir Hak Kuramı İçin, Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza, Burası Tanzanya mı Karanfil?, Kimlik Bedenin Hapishanesidir (R. Ergün'le) başlıklı kitapların yazarıdır. *1. Spinoza Günleri, 2. Spinoza Günleri* (R. Ergün'le) başlıklı kitapları yayıma hazırlamıştır. Spinoza'dan *Teolojik-Politik İncelerne*'yi (R. Ergün'le) çevirmiştir.

D

Canaslan, Eylem & Akal, Cemal Bâli
Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler
ISBN 978-975-298-482-0 / Türkçesi; Cemal Bâli Akal, Emine Ayhan, Eylem Canaslan, Reyda Ergün
Şubat 2013, Ankara, 366 sayfa
Felsefe-Felsefe Kuramı-Notlar-Ad Dizini

MARX'TAN SPINOZA'YA
SPINOZA'DAN MARX'A
Güncel Müdahaleler

Derleyenler:
Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-482-0

Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a:
Güncel Müdahaleler

DERLEYENLER:
EYLEM CANASLAN, CEMAL BÂLİ AKAL

© Dost, 2013

Bu kitabın tüm hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Şubat 2013, Ankara

Çevirenler:
Cemal Bâli Akal, Emine Ayhan,
Eylem Canaslan, Reyda Ergün

Düzelti:
Cansu Muratoğlu
Derviş Aydın Akkoç

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Giriş: Spinoza ve Marx. Bir Karşılaşmanın İzinde... **11**

I. BÖLÜM: Geçmişin Alüvyonları

Marx Spinoza'yla Karşılaşıyor **35**
Maximilien Rubel

Causa Sui ya da Wechselwirkung: Spinoza ile Hegel Arasında Engels **53**
Vittorio Morfino

"Arzu İnsanın Özüdür": **84**
Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel
Jason Read

Politik Olan, Politika: Rousseau'dan Marx'a, Marx'tan Spinoza'ya **104**
Etienne Balibar

Sovyet Spinoza: Anlama Arayışındaki İnanç **117**
Andrey Maidanski

Spinoza'nın "Marksist" Kullanımları. Yöntem Dersleri
André Tosel

II. BÖLÜM: *Althusser Momenti*

Spinoza Marx'la. Bir Karşılaşmanın Protokolleri
Diego Tatián

Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza
Louis Althusser

Yorumbilgisine Karşı Spinoza ve Althusser: Yorum mu Yoksa Müdahale mi?
Warren Montag

Felsefi Stratejiler: Althusser ve Spinoza
Peter Thomas

III. BÖLÜM: *Şimdi ve Ötesi*

Töz ve Kavram: Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması
Fred E. Schrader

Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi
Yirmiyahu Yovel

Pars Naturae
Franck Fischbach

Spinoza / Marx: Öznenin İnşası
Gabriel Albiac

Spinoza'dan Önce Marx: Bir Soruşturma İçin Notlar
Cesare Casarino

Komünizm... Arzu ve Kölelik
Frédéric Lordon

Ad Dizini

Kablettarih

...
çok *uzaklardan geliyoruz*
çok *uzaklardan*...
kaybetmedik bağımızı çok uzaklarla...

bize hâlâ
konduğumuz mirası hatırlatır
bedreddini simavînin boynuna inen satır.
engürülü esnaf ahilerle beraberdik.
biliriz
hangi pir aşkına biz
sultan ordularına kıllı göğüslerimizi gerdik...

çok *uzaklardan geliyoruz.*
alevli bir fanus gibi taşıyoruz ellerimizde
ihrak binnar edilen galile'nin
dönen küre gibi yuvarlak kafasını.
ve ancak
bizim kartal burunlarımızda buluyor
lâyık olduğu yeri
materyalist camcı ispinozanın
gözlükleri...
...

Nazım Hikmet

Giriş:
Spinoza ve Marx. Bir Karşılaşmanın İzinde...

Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler adını taşıyan bu derleme, iki temel gereksinimden yola çıkmıştır. Birincisi, konunun kendisiyle ilgilidir. Althusser'den Negri'ye uzanan bir düşünürler grubu sayesinde Hegelci Marksizm'e karşı ciddi bir alternatif olarak öne çıkan Spinozacı Marksizm'den beslenen literatür giderek genişlediği halde, doğrudan Spinoza ile Marx arasındaki bağlantılar üzerine soybilimsel incelemeler görece hâlâ azdır.[1] Bu çalışma, Marx'ın Spinoza'yla karşılaşmasına ışık tutan, Spinozacı perspektifin Marx'ın düşüncesindeki konumunu ele alan, Marksizm tarihinde boy gösteren türlü Spinozacılıkları karşılaştıran ve günümüzde bu iki ismin ısrarla yan yana getirilmesinin olanak ve koşullarını soruşturan metinleri bir araya getirerek, bu boşluğun doldurulmasına bir katkı sunma niyetindedir. İkinci gereksinim ise, okuma yöntemi sorunuyla ilgilidir. Derlemenin *leit-motif*'i olarak "Spinoza ile Marx arasındaki bağlantılar"ı öne çıkarırken, yöntemimiz klasik felsefe tarihine özgü bakış açısıyla araya koyulan belli bir mesafe tarafından belirlenmiştir. Kronolojik ve doğrusal bir düzenlemenin mantığına uyacak biçimde, bir düşünürün, onun *ardından gelen* bir başka düşünür üzerindeki etkilerini göstermek elbette mümkündür. Diğer bir deyişle, Spinoza'nın Marx üzerindeki *etki*si

kanıtlanabilir ya da Marx'ın kavramlaştırmalarındaki Spinozacı *köken*ler ortaya serilebilir. Fakat bu seçkide yer alan metinler, ağırlıklı olarak, başka bir sorunun ardına düşmüşlerdir: Bir anlamda anakronik ama kesinlikle tektonik bir biçimde, Marx'ı Spinoza'yla ve Spinoza'yı Marx'la anlamak mümkün müdür? Dahası, Spinoza'yı ve Marx'ı meşgul etmiş sorunların ve de onların bu sorunları ele alırken benimsedikleri konumların yakınlığı, *bugün* bizlere nasıl bir teorik ufuk sunmaktadır? Başlıktaki "güncellik" ve "müdahale" vurgusu, Spinoza ve Marx üzerinden bugüne, bugünkü ontolojik, etik ve politik sorunlara uzanan bir kaygının ayırt edici niteliğini yansıtmayı amaçlar.

Derlemeyi üç bölüme ayırdık. Spinoza'dan doğup Rousseau'ya, Kant'a, Fichte'ye, Schelling'e ve Hegel'e uğrayıp, Engels ve Marx'ta rotasını değiştirerek üç yüzyılı aşkın bir zamandır akan bir düşünsel ırmağın günümüze taşıdığı birikimlerin konu edinildiği makalelerden oluşan birinci bölüme, coğrafi bir benzetmenin ifade gücüyle, "Geçmişin Alüvyonları" adını verdik. Tarihin getirdikleriyle (ya da "zamanın tozu" mu demeli) yüklü bu alüvyonlardan oluşmuş ve oluşacak teorik ovalara da gönderme yaparak. "Althusser Momenti" olarak adlandırdığımız ikinci bölümü ise, Marksist düşüncede yarattığı kırılmanın önemi gereği, tümüyle Althusser'e ve Althusser'in Spinoza okuması üzerine olan incelemelere ayırdık. Ve son bölüme de, Negri'nin[2] "geçmişi özgürleştirmek, eğer ki günümüzün yararına ve geleceğin üretimine taşınamayacaksa, hiçbir şeye yaramaz"[3] şiarından hareketle, "Şimdi ve Ötesi" dedik.

Birinci bölümdeki makalelerin ilki, Maximilien Rubel'in 1977 yılında *Cahiers Spinoza*'nın ilk sayısında (altıncı ve son sayısı 1991'de çıkmıştır) yayımlanan "Marx Spinoza'yla Karşılaşıyor" adlı çalışmasıdır.[4] Marx'ın Spinoza okumasını ele alan üç önemli makalenin[5] yanı sıra Marx'ın kendi Spinoza defterlerinin[6] de yer aldığı bu sayı, Spinoza-Marx ilişkisi üzerine incelemeler bakımından tarihî bir belge niteliği taşır. Rubel'in genel olarak Marx okumalarına en büyük katkısı (Marx'ın eserlerinin, çarpıtmalara yol açacak biçimde eksik yayımlanmasını eleştirmesi, Gallimard yayınevinden çıkan Fransızca toplu eserlerin[7] editörlüğünü ve çevirmenliğini üstlenmesi ve de Marksizm'deki kapatmalara karşı yenilenmiş bir Marx okuması adına, "Marxoloji" terimini önermesinin yanı sıra), Marx'ın düşüncesinin temelde devlet-karşıtı bir perspektife sahip olduğu yönünde bir okumayı öne çıkartmış oluşudur. Bir başka çalışmasına "Marx, Anarşizmin Teorisyeni"[8] gibi kışkırtıcı bir başlığı uygun

görmüş olan Rubel'e göre, Marx'ın politik teorisinin asıl önemi, kapitalizm karşıtı politik kuruculuğu, doğrudan devlet-karşıtı bir zeminde tasavvur edebilmiş oluşudur. Bu görüşleri elbette Rubel'i Marksist ortodoksiyle ve Stalinizmle karşı karşıya getirecektir. Rubel *Cahiers Spinoza*'daki makalesinde ise, Marx'ın, Epikuros defterlerinden (1838) başlayıp, *Kapital*'in ikinci baskısına (1873) uzanan otuz beş yıllık çalışması boyunca, Spinoza düşüncesini nasıl karşıladığını ve hangi biçimlerde kullandığını inceler. Bunların belirgin bir örneği de Marx'ın polemiklerinde belirir; örneğin Bruno Bauer'e (*Kutsal Aile*) ve Max Stirner'e (*Alman İdeolojisi*) karşı polemiklerinde. Rubel, incelemesi boyunca, Spinoza'nın adının geçtiği (Spinoza defterleri dışında, Epikuros defterlerindeki, Epikuros ve Demokritos'un doğa felsefelerinin karşılaştırıldığı doktora tezindeki, ilk gazete yazılarındaki, *Kutsal Aile*'deki, *Alman İdeolojisi*'ndeki, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*'daki, *Grundrisse*'nin birinci bölümündeki, *Kapital*'deki, ayrıca bazı mektuplardaki) açık göndermelere yoğunlaşır. Kendi deyimiyle bu göndermeleri yorumlamaktan ziyade kaydeder[9] ama incelemesinin sonunda, bu kayıtların işaret ettiği düşünce akışının kendisinde, "Spinozacı öğretinin derin izleri"ni[10] ve sürekliliğini bulacaktır. Hem de sadece Marx'ın ilk yazılarındaki ifade özgürlüğü, politikanın özerkliği, materyalizm, etik, hümanizma temalarında ya da teokrasiye ve metafiziğe yönelttiği eleştirilerde değil, artık doğrudan politik ekonomiyi karşısına aldığı yıllardaki yöntem araştırmalarında da.

Bölümün ikinci makalesi, Vittorio Morfino'dan gelir. Morfino "*Causa Sui* ya da *Wechselwirkung*: Spinoza ile Hegel Arasında Engels" adlı makalesinde, Engels'in Spinozacı argümanlara dolaysız ya da dolaylı göndermelerinin mahiyetini tartışır ve onun hem insanbiçimci görüşü reddeden, sadece insan *modus*'una özgü olan *telos*'lu düşünme biçiminin doğanın bütününe atfedilmesini her türlü hurafenin kökeni sayan Spinoza'ya göndermede bulunup, hem de teleolojik bir kavrayışı nasıl koruyabildiği sorusunu cevaplamaya girişir. Engels, evrendeki tüm şeylerin, tüm olgu ve olayların karşılıklı bağlantılılığını (*Wechselwirkung*) anlamada geleneksel metafiziğin yanlışlığı ve yetersizliğinin karşısına, modern doğa biliminin geçerli tek yöntemi olarak diyalektiği çıkarır.[11] Zira eski (teolojik) metafizik, bağımsız tözler hiyerarşisini temel almasından dolayı, yeni (bilimsel) diyalektiğin aksine, ilişkiselliğin şeylere öncelliğini, etkin neden ile ereksel nedenin aynılığını ve de değişmez özlerden ziyade süreçlerin kendilerini kavrayan bir teori ortaya koyamamıştır. Oysa neden ile etki arasındaki aşılmaz karşıtlığın yerini, bu türden kategorilerin geçişkenliğini açıkla-

yabilen *Wechselwirkung* kavramı almalıdır. Engels Spinoza'da, öncelikle, dünya (madde) dışı bir ilk itici gücü reddeden ve böylelikle onu döneminin diğer mekanistlerinden ayıran radikal bir yön bulmuş ve *Ethica*'nın açılış kavramı olan *causa sui*'yi (kendisinin nedeni), *Wechselwirkung*'un erken formülleştirilişi olarak görmüştür. Morfino, tam da *causa sui* ile *Wechselwirkung* arasındaki silinemez farkları ortaya koyarak, bu iki kavramın özdeşleştirilmesinden doğan sıkıntılara işaret eder. Spinoza'nın *causa sui* olarak töz kavrayışı, tözün kendisinin üretimi olan içkin (sonsuz) nedensellik ile onun tarzlarında etkin olan geçişli (sonlu) nedensellik arasında bir öncelik-sonralık kurmadan, bu iki nedenselliği tek ve eşzamanlı bir düzen içerisinde ifade ettiğinden, töz ile tarzlar arasındaki ilişki, herhangi bir erekselliğe başvurmadan, ontolojik hiyerarşiden korunur. Ayrıca Spinoza'nın düşüncesinde tekiller, bütünün bilinci tarafından önceden belirlenmiş tekâmül evreleri olmadıklarından, kendi içkin farklarına, kendi sürelerinde sahiptirler. Peki, Spinoza'nın düşünce ve maddenin indirgenemezliği teorisinin aksine, Engels'in düşünceyi maddenin en üst, en karmaşık biçimi olarak tanımlayıp maddeyi teleolojik bir hareket şemasına yerleştirmesine, dahası, bunu da Spinoza'ya göndermeler yoluyla yapmasına izin veren nedir? Morfino bu sorunun cevabını Kant'ın, Schelling'in, Hegel'in ve Engels'in metinleri üzerinden arar ve Engels'in Spinoza okumasındaki Hegelci izleri açığa çıkarır. Son olarak, *causa sui* ile *Wechselwirkung*'un örtüşmezliğiyle ilgili bu spesifik tartışma üzerinden, bizi Marksizm'in daha genel bir sorununa taşır: Acaba diyalektiğin mistik kabuğunu bir kenara atarak, onun rasyonel özünü korumak gerçekten mümkün müdür? Morfino'nun cevabı, materyalist diyalektik (Engels) ve idealist diyalektiğin (Hegel) hareket mantığı ve yapısının aynı olduğu yönündedir: tekilliklere önceden işlenmiş bir ereğin tarihteki zorunlu gerçekleşimi. Engels'in özgürlük anlayışının, Hegel'e yakınlığı ölçüsünde Spinoza'dan uzaklaşması da, bu çerçevede anlaşılır.

Jason Read'in "'Arzu İnsanın Özüdür': Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel" adlı çalışması, Morfino'nun yazısındaki "ilişki" ve "nedensellik" temalarını ontolojik-politik bir düzleme doğru genişleterek, Hegel ve Spinoza'nın (birey, toplum ve politik iktidar oluşumlarını açıklayan) "bireyleşme" kavramlarını karşılaştırır. Read incelemesine, birey ve toplumun statüsünü ele alırken felsefe tarihinde ortaya çıkan bir kamplaşmanın (Read'in tabiriyle "soğuk savaş"ın) taraflarını tanımlayarak başlar. Bu kamplardan birisi, atom-bireylerin iradelerini öncel görerek toplumu ya da devleti bu iradelerin bir toplamı olarak düşünürken, diğer

kamp toplumu/devleti, içindeki bireyleri kuran organik bir bütün olarak tanımlar. Read bu kamplaşmanın sınırlarını aşarak, birey ve toplumun kuruluşunun ortak ve zorunlu koşullarını kavramlaştırabilen alternatif bir perspektife işaret eder ve Gilbert Simondon ile Etienne Balibar'ın bireylik-ötesi (*transindividualité*) perspektifinin ışığında, Spinoza ve Hegel'in argümanlarını okumaya girişir. Bireycilik-organikçilik kutupsallaşması dışında kalabilen, eleştirel bir ontolojik-politik kuruluş kavrayışı geliştirmiş oldukları ölçüde, Spinoza ve Hegel ortak bir zemine sahiptir. Bu iki filozofa göre, hem tek tek bireylerin hem de daha karmaşık topluluk biçimlerinin oluşumu, ancak ilişkisellik bağlamında ele alınabilir. Read, bu bireylik-ötesi ortak ufku vurguladıktan sonra, *Etik*'deki bireyleşme teorisini *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki Köle-Efendi diyalektiğiyle, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki tekil İbrani devletiyle örneklendirilen genel ulus inşası incelemesini ise, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki sivil toplumdan devlete geçiş teorisiyle birlikte (ve karşıt biçimde) okuyarak, Spinoza ve Hegel'in argümanları arasındaki farkın, aslında klasik birey-toplum karşıtlığı tarafından değil, bireylik-ötesi perspektifin içindeki iki farklı konum alış tarafından belirlendiğini vurgular. Spinoza, bireylik-ötesi bir ilişkisellik ağında oluşan tüm bireyleşmeleri (bireysel ya da kolektif), kendi *birey-öncesi* ortamlarından (tek bir bireyde bitemeyecek ve bilincin tüketemeyeceği kadar çoklu ve karmaşık bağlantılara sahip bedensel modifikasyonlar, iştahlar, duygular, arzular,[12] karşılaşmalar, içgüdüler, alışkanlıklar ve anılardan oluşan "sonsuz" alaşım) ayırmaksızın, hatta tam da bu ortamlara referansla tanımlarken, Hegel, birey dediğimiz şeyle onun birey-öncesi arasındaki irtibatı keserek, bireyleşmeyi, yanlış-tanımanın (atom-bireyin yalıtık bilinci) tanımaya (devletteki evrensellik bilinci) doğru zorunlu tekâmülü çerçevesine yerleştirir. Bu bakımdan Read, Hegel'in *hukuki* bir tanıma ilişkisine gönderme yapan birey-ötesi kavrayışında, yeniden bir Özne kuruluşuna meyleden bir "sınırlılık"[13] saptar.

Etienne Balibar'ın "Politik Olan, Politika: Rousseau'dan Marx'a, Marx'tan Spinoza'ya" adlı makalesi, Spinoza'nın politik teorisi ile Marx ve Engels'in modern politika anlayışında gerçekleştirdikleri kopuş arasındaki bağlantılar üzerine bir düşünüm sunar. Marksist politika anlayışının gerçekleştirdiği eksen değişikliğini anlamak için, Marx ve Engels'ten önceki modern politik kavrayışın iyi anlaşılması gerektiğini vurgulayan Balibar, öncelikle bu modern kavrayışın temel temsilcisi olarak gördüğü Rousseau üzerine odaklanır. Rousseau, halkın egemenliği kavramlaştırmasıyla ve başkaldırının politik kuruluşla olan gerilimli bağını görünür kılarak,

politikayı "yönetme sanatı" olarak sabitleyen klasik görüşte bir altüst oluş gerçekleştirmiştir. "Egemenlik" ile "yönetim" terimlerinin geleneksel özdeşliğini bozan (egemenlik artık "kayıtsız şartsız" halka aittir) bu altüst oluşun kökeninde ise, koşulları politika tarafından hem üretilen hem de önvarsayılan (Balibar bu duruma, Rousseau'nun "erdem" nosyonuna atfen "erdemli döngü" der) bir *politik olanın otonomisi* kavrayışı yatar: Modern politika, bizzat halkın kendi otonomisini ifade eden belli kararlar ve kavramların otonomisine dayanır. Marksizm'in gerçekleştirdiği kopuş ise, tam da bu otonomi fikriyle ilgilidir: Marx, politikanın hakikatini politik olanın otonomisi üzerine kuran ve teorik köklerini Rousseau'da bulan modern demokratizmi radikalleştirerek, onun merkezini kaydırmıştır. Artık politik pratik tam da *politikanın heteronomisi*ne dayanmalıdır. Balibar'a göre Marx'ın politikanın dışarısını bizzat politik pratiğin koşulu haline getirişini, ekonomizm ve indirgemecilik eleştirilerinin yüzeysel okumalarından iyi ayırt etmek gerekir. Burada söz konusu olan, politikanın artık bir sınıf hareketi haline gelmesiyle, modern politik olanın otonomisi kavrayışının kurumsal ve temsili sınırlarını aşma yönünde, kendi aporialarını ve antinomilerini de barındıran, materyalist bir müdahaledir. Balibar Marksist politik teorinin özgünlüğünü tanımladıktan sonra, Spinoza'ya geçer. Onun önemi (Balibar, Spinoza'nın düşüncesindeki, bu öneme eşlik etmekle kalmayıp onu bilfiil besleyen muğlâk ve çelişkili yönleri de hatırlatır), otonomi-heteronomi ikilemiyle hesaplaşmış ve kitlelerin politikadaki belirleyici rolünü tanımış olmasından gelir. Dahası, Rousseaucu halk ve Fichteci ulustan daha temel ve karmaşık bir varlık biçimine gönderme yapan Spinozacı *multitudo* kavramı, ancak içinde oluştuğu ontolojinin *birey-ötesi* perspektifi dikkate alındığında anlaşılabilir. Balibar, bu noktada, Marx ve Spinoza arasındaki ortaklığa dikkat çeker: Marx'ta proletarya kavramı, yer yer tarihin öznesi ve insanlığın kurtarıcısı biçimine bürünse de, onda aynı zamanda özne temsilini yapısöküme uğratan, özneleşmeye direnen bir öğe de mevcuttur. Bu birey-ötesi ortak zemin üzerinden, yazar "Marx'ın ve Spinoza'nın sorularının tamamlayıcılığı"[14] dediği bir ufka işaret eder. Bu ufkun en önemli vaadi, Marx ve Spinoza'yı *bugün birlikte* okumaktır: Spinoza'nın (ya da Spinozacıların) "gözünden kaçmış"[15] olanları Marx'la ve de Marx'ın (ya da Marksistlerin) gözünden kaçmış olanları Spinoza'yla tamamlamak.

Aslında Marx ve Spinoza'yı birlikte okumaya yönelik ilk çağrı, Althusser'den sonraki arayışlardan çok farklı bir bağlamda da olsa, II. Enternasyonal'deki tartışmaların yarattığı kamplaşmaların bağrında

dile getirilmiştir. Politik ayrılıkların felsefi tarafgirliklerle iç içe geçtiği bu dönemde Franz Mehring ve Georgi Plehanov, "Neo-Kantçılığa karşı materyalizm" savunularında, Spinoza'ya ayrıcalıklı bir yer verirler. Hatta Plehanov, Engels'in tanıklığına da başvurarak, Marx ve Engels'in materyalizmini ya da kendi tabiriyle diyalektik materyalizmi, "bir çeşit Spinozacılık"[16] olarak tanımlar. Stalin dönemine kadarki Sovyet felsefesinde gelişen çeşitli ve çatışmalı Spinoza okumalarına yön veren de, aslında Plehanov'un bu diyalektik materyalizm formülü olacaktır (Stalin'den sonra ise tam tersi bir yönde, Spinozacılık *diamat*'tan bir sapma damgasını yer). George L. Kline'ın 1952 yılında, Rusya'daki Spinozacılığın devrim öncesi ve sonrasındaki gelişimini ele alan ayrıntılı bir giriş yazısıyla yayımladığı *Spinoza in Soviet Philosophy* [*Sovyet Felsefesinde Spinoza*] adlı derlemesi,[17] "sosyalist Spinoza" figürünün oluşumunu, birincil kaynaklar üzerinden[18] gözler önüne seren ilk kapsamlı çalışma olmuştur. Sovyetlerdeki Spinoza okumalarının tarihini gün yüzüne çıkartma yönünde ikinci girişim ise, 2002'de (Kline'ın çalışmasından 60 yıl sonra) Aleksanteri Enstitüsü'nün Helsinki Üniversitesi'nde düzenlediği uluslararası sempozyumdur. Bu sempozyuma sunulan önemli bildirilerden biri olan Maidanski'nin "Sovyet Spinoza: Anlama Arayışındaki İnanç" adlı çalışması, Plehanov'dan Akselrod ve Deborin'e, Bikhovski'den Asmus ve Solovyov'a, Vigotski'den İlyenkov'a, Sokolov'dan Razumovski, Lunaçarski ve Mil'ner'e uzanan Sovyet felsefecilerinin, dönemin konjonktürü içinde şekillenen Spinoza yorumlarının bir değerlendirmesini sunar. Spinoza düşüncesi etrafında dönen bu tartışmaların, ancak Sovyetler Birliği'nin ideolojik bağlamı içerisinde anlaşılabileceğini vurgulayan Maidanski, Sovyetlerdeki bazı okumaların (özellikle Asmus'un, Vigotski'nin ve İlyenkov'un özgürlük ve etkinlik sorunları üzerinden yaptığı okumalar),[19] Spinoza yorumları geleneğinde eşine az rastlanır derinlikte ve özgünlükte katkılar olduğunu hatırlatmanın yanı sıra, bir diğer olgunun da asla reddedilemeyeceğini gösterir: Mekanizm ile diyalektik kutupları arasına sıkışmış ana akım Sovyet felsefesinin madde anlayışı, sadece Spinoza metafiziğinin asıl gücünden değil, gerçekliği "duyumsal beşeri etkinlik" olarak, *praxis* olarak tanımlayan Marx'ın materyalizminden de bir o kadar uzaklaşmıştır.

Bölümün son makalesi olan "Spinoza'nın 'Marksist' Kullanımları. Yöntem Dersleri"nde Tosel de, Maidanski gibi, II. Enternasyonal'den III. Enternasyonal'e uzanan Marksizm içi Spinoza okumalarının, tarihsel ve politik konjonktür tarafından belirlendiğini vurgular. Yazar ayrıca, bu okumalardaki paradoksal yöne dikkat çekip, Spinoza'nın Marksist

kullanımlarının iki temel kutup arasında dağıldığını belirtir. İlk temsilcisi Plehanov olan ortodoks kutup, Spinoza'yı, parti-devlet erekselliğinin ve diyalektik materyalizmin hizmetinde bir ideoloji adına kullanıma sunarken, adeta "yeraltından"[20] ilerleyen ikinci kutup ise, Spinoza'ya bu kez aynı ortodoksiyi ve dogmatik materyalizmi eleştirmek için başvuracaktır. Bu ikinci kutupta yer alan düşünürler arasından, Tosel öncelikle Plehanov'un çağdaşı Antonio Labriola üzerinde durur. Labriola'nın *praxis* felsefesinin başlıca eleştiri hedefi, Marx'ın yönteminin sorunsallaştırma gücünü körelterek onu bir doktrin kalıbında donduran söylemlerken, Spinoza ve Marx'ı yan yana koyuşunun temel dayanağı da, geometrik-jenetik yöntem olacaktır. Bu yöntemin gücü, diyalektiğin kavramsal düzeyden çıkartılıp bir varlık mantığı haline getirilerek ontolojikleştirilmesine karşı, teorik ilkelerin fetişleştirilmesine karşı, şeylerin ve toplumsal varlığın, öznellik tarafından yönetilmeyen ve önceden belirlenmiş bir sonun güdümünde olmayan oluşumunun karmaşıklığını tanımasından gelir. Tosel Labriola'nın ardından, Althusserci eleştiri atağının özgünlüğüne değinir.[21] Labriola Marksist materyalizm içine sızmış metafizik fetişleri eleştirirken, Althusser çok daha derine inerek, bizzat Marx'ın düşüncesinde bile bulunabilecek hukuki özne metafiziğini yapısökümüne uğratacaktır. Tosel ayrıca, Althusser'in kendi düşüncesinde de iki Spinoza'nın bulunduğuna dikkat çeker. Marx'taki "modern rasyonalizmin tasfiyesi"nde[22] etkili olan, yapısal nedenselliğin ilk Spinozacılığı değil, idealist bilgi teorisinin eleştirmeni Spinoza olacaktır.

"Althusser Momenti" bölümünün ilk makalesi, Diego Tatián'dan gelir. Yazar "Spinoza Marx'la. Bir Karşılaşmanın Protokolleri" adını taşıyan incelemesini, iki toplumsal başkaldırı momenti arasındaki etki sürekliliği üzerinden getirmiştir. Proletaryanın bedeninin görünürlük kazandığı birinci momentte, Marx'ın yaptığı Spinoza okuması, öncekilerden radikal bir fark taşır: Rousseau sayılmazsa, 18. yüzyıldan itibaren, Spinoza'yı *politik* bir düşünür olarak okuyan ilk isim Marx'tır. Bu politik okuma, Marx'ın demokrasiden komünizme doğru ilerleyen soruşturmasını belirleyen ana eksen, yani devlet karşıtlığı tarafından belirlenir. Tatián, Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'ni değerlendirirken, Abensour'a da göndermeyle şöyle yazar: "Devlet eleştirisi, hayatı, temsil edilemez çokluk ve radikal aşırılık olarak ortaya çıkan *demos*'un lehine, her türlü 'devlet şekli'nin de eleştirisidir. Devlete karşı demokrasi, Hegel'e karşı Spinoza demektir."[23] Tatián'ın üzerinde

durduğu ikinci moment ise 68 olayları ve Althusser'in politik Spinoza okuması olacaktır. Yazar, böylesi bir konjonktürde filizlenip dönemin teorik ve politik sorunsallarıyla serpilen bu okumadaki perspektif sürekliliğini vurgular. 1965 tarihli *Kapital'i Okumak*'tan, "karşılaşmalar materyalizmi" kavramının geliştirildiği 1982-1986 yıllarındaki "son dönem" çalışmalara uzanan süre boyunca, Althusser aslında hep aynı şeyi aramıştır: her türlü Kökenci, ilk Anlamcı, Özneci ve Erekçi düşünceyi reddetme olanağı. Tatián'ın alıntıladığı iki Althusser metni (biri erken dönem bir elyazması, diğeri ise *Gelecek Uzun Sürer*'den bir pasaj), anti-diyalektik bir olumsallık kavramlaştırmasına yönelik aynı niyete tanıklık eder; üstelik sadece kapitalist üretim tarzının soybilimini yaparken değil, aynı zamanda, "komünizm adacıkları"nın[24] dünyayı nasıl kaplayabileceğini düşünürken de etkili olan aynı materyalist niyete.

Tatián'ın makalesinde ana hatları çizilen "son dönem Althusser düşüncesi"nin kurucu metinlerinden olan 1985 tarihli "Tek Materyalist Gelenek", başlangıçta *Gelecek Uzun Sürer*'in iki bölümü (Spinoza ve Machiavelli bölümleri) olarak planlanan ama daha sonra, büyük ihtimalle başka bir kitap projesinde değerlendirilmek üzere yazarı tarafından bu eserin taslaklarından çıkartılıp (sadece bazı pasajlar korunmuştur), "Tek Materyalist Gelenek" adlı ayrı bir dosyada saklanmış olan ve ancak 1993'te, 1992'de yayımlanan *Gelecek Uzun Sürer* gibi, Althusser artık hayatta değilken yayımlanan bir metindir.[25] *Gelecek Uzun Sürer*'in "otobiyografik" tınısını da taşıyan bu olağanüstü metnin burada yayımladığımız Spinoza kısmında, Althusser, onu derinden etkileyen Spinozacı düşüncenin dört başlıkta özetlenebilecek bazı öğelerine dikkat çeker: Birincisi, Spinoza'nın sistematik sunum biçimi ile araştırma içeriği arasındaki aralıktan sudur eden özgürleştirici etkilerdir. Tıpkı Marx'taki *Darstellung* ve *Forschung* ayrımında olduğu gibi, Althusser'in, Spinoza'nın "dogmatik" tarzı (*"more geometrico"*) ile tezlerinin etki alanı arasında saptadığı bu ayrım, kavramsal soruşturmanın biçimini, varlığın somut doğasıyla karıştırma hatasına dirençli, nominalist bir dikkatin sonucudur. Bilgi türleri ve evrensel-tekil bağlantısı üzerine hâkim kabulleri alt üst ederek felsefe tarihinde bir "skandal"[26] yaratmış olan ikinci öğe ise, gücünü bilgi ve imgelem teorisiyle, teolojik-politik ideoloji eleştirisinde gösterir. Althusser, Spinoza'nın bilgi teorisi eleştirisinde ve özellikle imgelem teorisinde, bireysel ya da kolektif öznelliğin kuruluşunun bir açıklamasını bulur. Dahası, genellikle "mistik" ve "anlaşılmaz" bulunan Spinozacı üçüncü tür bilgiyi, bu konu için daha önce hiç bakılmamış bir kaynağa, *Teolojik-Politik İnceleme*'ye

başvurarak açımlar. Her tekil durum, aynı zamanda evrensel bir tekilliktir. Evrensel, başa gelen rastlantısal *durum*ların, her seferinde farklılaşarak tekrarlanmasıyla kurulan türsel süreklilikten başka bir şey değildir. Sadece inceleme "genel olarak" yapılır; yoksa ne Spinoza'da genel olarak din, ne Marx'ta genel olarak üretim, ne de Freud'da genel olarak duygu diye bir varlık kategorisi bulunur. Althusser'in vurguladığı üçüncü öğe, Spinoza'nın felsefi *stratejisi*dir: *causa sui* olan bir Tanrı'ya dayanarak, yaratılış ve öte dünya yanılsamasını bertaraf eden bir felsefi strateji. Bu noktada Althusser, kendi politik stratejisi ile Spinoza'nınki arasında bir benzetme yapar. Tıpkı Spinoza'nın söze Tanrı'yla başlayıp, bizzat hasmının mevzisini ele geçirmesi gibi, kendisinin de Fransız Komünist Partisi'ni "kendi önermeleri içinden ele geçirme"yi[27] denediğini söyler (her dehaya eşlik eden ironiyle, "ne iddiaymış ama!" diye de ekleyerek). Ve son olarak Althusser, Spinoza'nın ünlü beden teorisine değinir. Ama bunu öyle bir tarzda yapar ki, klasik yorumların kör noktasında kalan bir ayrımı, görüş menziline sokuverir: Spinoza'nın *mens*'i, idealist felsefelerdekiyle aynı zihin değildir. Spinozacı zihni, düalizmin zihniyle özdeş bir biçimde anlamaya devam ettiğimiz sürece, onun monizminden ya da zihin-beden paralelliğinden bahsetmenin de bir anlamı kalmayacak gibidir. Dünyaya açılan düşünme gücünün, karşılıksız verme olarak fikir üretme etkinliğinin kendisinden başka bir şey olmayan zihin, ne diyalektik materyalizmin savunduğu gibi maddenin en üst formudur, ne de idealizmin anladığı gibi maddeden tümüyle bağımsız bir varoluşa sahiptir: *homo cogitat*. Althusser "insan düşünür" önermesinin yalınlığında, bedenli bir varlığın düşünme gücünün, kendi etkinliğinden başka bir kaynağa, aşkın bir doğrulama kriterine gönderme yapmayan ilk olumlanışını bulur.

Warren Montag, "Yorumbilgisine Karşı Spinoza ve Althusser: Yorum mu Yoksa Müdahale mi?" adlı makalesinde, metin idealizminin karşısına koyduğu Spinozacı metin okuma yönteminin, Althusser tarafından nasıl alımlandığını ve kullanıldığını tartışır. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de geliştirdiği *Kutsal Kitap*'ı okuma yöntemi, bir metne, onun kendi tarihsel ve maddi gerçekliğinin ötesinde, metin-üstü bir bütünlük ve tutarlılık atfetme çabasının reddine dayanır. *Kutsal Kitap*'ın anlamı, onun yüzeyinde, aktüelliğinde, metnin maddi varoluş koşullarına içkin çelişkiler ve tutarsızlıklarda aranmalıdır. Ona derinlerde yatan başka bir hakikat atfeden yorumbilgisel okumalar ise, eninde sonunda, metnin indirgenemez maddiliğini hiçe sayarak, ona yapay bir tutarlılık bahşedecek aşkın bir kaynak, ulvi bir erek ararlar. Montag'a göre Althusser, Spinoza'nın

tekanlamlılığa dayalı bu okuma yöntemini, kendi semptomatik okuma yöntemini geliştirmek için elverişli bir müdahale alanı olarak görür: Althusser Spinoza'nın yönteminden hareketle, başta Marx'ınkiler olmak üzere, teorik metinlerin çelişkili mahiyetini, tam da onların anlaşılabilirlik koşulu olarak kabul eder. Okuma sorununu yazının maddi varoluş koşullarına referansla tanımlamasıyla da, sadece bütünlük ve tutarlılık peşinde olan yorumbilgisel ve yapısalcı okumalara değil, aynı zamanda, bir metnin çelişkili ve çatışmalı niteliğini bahane göstererek onun hiçbir şekilde anlaşılamayacağını savunan bilinemezcilere de karşı çıkmış olur. Tıpkı her teolojik çekişmenin politik bir mahiyete sahip olduğu 17. yüzyılda Spinoza'nın yaptığı gibi, Althusser de, kendi konjonktürünün teorik-politik mücadeleleri içerisinde, en genel tabiriyle, bir yandan sistematikçilerle, bir yandan da gizemcilerle mücadele etmiştir. Montag, Althusser'in Spinoza okumasını, teorik güç ilişkilerinin tam da böylesi bir yinelenme uğrağına oturtur. Dolayısıyla da Althusser'in Spinoza'sı bir yorum nesnesi, kişisel bir ilham kaynağı değil, konjonktürün çatışmalarıyla belirlenen bir mücadeleye müdahil olma aracı olmuştur.

Althusser'in felsefi ve politik stratejisinde Spinoza düşüncesinin yeri üzerine bir diğer inceleme ise, Peter Thomas'ın "Felsefi Stratejiler: Althusser ve Spinoza" adlı makalesidir. Montag gibi Thomas da, düşüncenin tarihsel belirlenmişliği kabulünden yola çıkar ve tam da bu kabulden hareketle, bu sefer Montag'ın izlediğinden farklı bir yoldan, şimdiye kadar üzerinde çok az durulmuş bir konuyu, Spinoza ile Althusser'in düşünceleri arasında beliren indirgenemez farkları ele alır. Bu farkları görünür kılmak için ise, öncelikle, Althusser ve Spinoza'ya dair Batı Marksizmi'nde genel kabul haline gelmiş görüşleri (daha doğrusu kötü-imajları) sorunsallaştırır. Buradaki temel eleştirel hedef ise, Anglofon Marksistler arasındaki belirleyici konumundan ötürü, Perry Anderson ve onun *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'de iddia ettiği Althusser-Spinoza özdeşliği olacaktır. Thomas'a göre Batı Marksizmi, Althusser ile Spinoza arasındaki görünüşteki benzerlikle yetindiği için, ne Althusser'in ne de Spinoza'nın düşüncesinin özgünlüğüne önyargısızca nüfuz edebilmiş ve de sonunda ortaya, aceleci olduğu ölçüde yanlış da olan, tarihsizleştirilmiş bir Althusser-Spinoza karması çıkmıştır. Oysa Althusser'in Spinoza'sı bir uyarlama nesnesi değil, dinamik bir okuma mevzisidir. Thomas'a göre, her iki düşünür de aşkınsal nedensellik anlayışını reddetmiş olmakla birlikte, bunu tarihsel olarak birbirinden oldukça farklı bağlamlarda yapmışlardır. Bu yüzden de, Anderson'ın ve onu takip edenlerin iddia ettiğinin aksine,

Spinoza'nın içkin neden olarak Tanrı anlayışıyla, Althusser'in yapısal nedensellik nosyonu aynı şey değildir. Thomas'ın makalesi, söz konusu "aynı olmama" durumunu, yani Spinozacı *Deus sive Natura* ile Althusserci nedensel belirlenim kavrayışı arasındaki ayrımları, bu iki eleştirel müdahalenin yöneldiği açıklama nesnelerinin ve de vardıkları sonuçların farklılığı üzerinden, etraflıca ele alır. Dahası yazar, Althusserci "sapma" teriminin felsefi önemi üzerinde durarak, bir zamanlar Althusser'e, günümüzde ise örneğin Negri'ye karşı dillendirilen, Marksizm'in saflığını ve kendine yeterliğini "Marksizm-dışı" ve "Marksizm-öncesi" öğelerle bozma ya da "burjuva" arayışlara girme eleştirilerinin temelsizliğini ve kısırlığını ortaya koyar. Düşünce tarihinin kendisi, bir yeniden okumalar ve sapmalar tarihidir. Ve hiçbir teorik üretim, en militan tarzı da dâhil olmak üzere, bu tarihten muaf değildir. Bu sapmaların meşruluğunu ya da gayri-meşruluğunu belirleyecek olan ise eleştirmenlerin meşrebi değil, Althusser'in dediği gibi, kavramların yaratacağı kırılmalardan sızan özgürleştirici etkiler olacaktır.

Derlemenin son bölümünün açılış metni, Fred E. Schrader imzasını taşır. "Töz ve Kavram: Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması" adlı bu çalışma, yirmi yedi yıl önce yayımlanmış olmakla birlikte, Türkiyeli okuyucusunun karşısına, yazarının bu derleme için özel olarak kaleme aldığı ek kısmıyla birlikte çıkar. Schrader'in incelemesi bize bir yandan Tosel'in çalışmasını hatırlatırken,[28] diğer yandan da Peter Thomas'ın makalesindeki başat tema üzerinden, Üçüncü Bölüm'e geçme imkânı verir. Nasıl ki Thomas, Batı Marksizmi'nin Althusser ile Spinoza arasındaki *görünüşteki* benzerliklerden yola çıktığını saptayıp bunu eleştiriyorsa, Schrader de, bu kez, Marx'la Spinoza arasında kurulan dışsal ve yüzeysel benzerlikten uzaklaşıp, bu iki düşünür arasındaki "tarihsel-sistematik farklılığı"[29] da göz ardı etmeden, asıl bağlantıları ortaya çıkarmaya koyulacaktır. Schrader'e göre, maddi olarak kanıtlanabilir gerçek benzerlik, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nden *Kapital*'e varan süreçte açığa çıkar. Yazar burada, Marx'ın sermayenin yeniden üretim süreci analizi ve fetişizm eleştirisi ile Spinoza'nın töz/sıfatlar kavrayışı ve tutkusal patoloji analizi arasında, bilgi-kuramsal açıdan, bir yakınlık saptar. Daha açık olarak, Marx, Hegel'in Spinozacı tözde eleştirdiği öğeyi –tözün, Kavram'ın belirlenimsel birliğine geçmemesi–, kendi analizinde kullanıma sokmuştur. Hegel için aşılması gereken bir sorun olan Spinozacı bakış, yani yer kaplama sıfatının düşünce sıfatına tabi olmayışı, Marx için tam da kendi projesine temellük edilecek öğeyi temsil edecektir.

Yovel'in, "Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi" adlı çalışması, Balibar'ınki gibi, *Studia Spinozana*'nın 1993 tarihli "Spinoza ve Modernite: Etik ve Politika" sayısının "Spinoza ve Marx" bölümünden alınmıştır. Yovel bu makalesinde, *Spinoza and Other Heretics* [*Spinoza ve Diğer Heretikler*] kitabının *The Adventures of Immanence* [*İçkinliğin Serüvenleri*] adını taşıyan ikinci cildinde yaptığı gibi, Platon'un ve Hıristiyan düşüncenin bastırdığı, fakat Spinoza'nın Batı felsefesinde yeniden canlandırdığı içkinlik düşüncesinin Marx'ın ontolojisiyle bağlantılarını ele alır.[30] Fakat bu bağlantıları Marx'ın gençlik dönemindeki atıflarla sınırlamayıp, onun olgunluk eserlerinin mantıksal yapısına doğru genişletir. Marx bu eserlerde, Yovel'e göre sonunda bunda başarısız da olsa, içkinlik düşüncesinin radikalleştirilmesi bağlamında, Hegel'den Spinoza'ya doğru bir geri çekilmeyi gerçekleştirmeye girişmiştir (Peter Thomas'ın hatırlattığı gibi Yovel'in bu tespiti özellikle önemlidir, çünkü o Marx'taki Spinozacı "sapma"ları *haklı çıkarma* gayretine girmesi beklenebilecek bir Marksist değildir).[31] Yovel, içkinlik düşüncesinin ayırt edici niteliğinin, varoluş, politik-ahlaki meşruluk ve özgürleşme tasavvurlarının tek dayanağı olarak bu-dünyadalık fikrinin kabulü olduğunu belirttikten sonra, Spinoza, Kant, Hegel ve Marx düşüncesi bağlamında, karşılaştırmalı olarak, teleoloji sorununu ve Marx'ın ontolojisinin temel kategorilerini ele alır. Marx, Hegelci Tin'in doğa karşısındaki üstünlüğünü ve teleolojisini reddederken Spinoza'yla hemfikir olmakla birlikte, insanın amaçlı eyleyişinin kuruculuğu ve insan öznelliğinin doğanın nesnel bileşimini şekillendirmesi konusunda, Kant'a daha yakın bir pozisyonda durmaktadır. Marx'ın "doğada-insan"ı, her türlü teleolojiyi bir yanılsama olarak gören Spinozacı natüralizmin aksine, çalışma yoluyla "ham" doğayı şekillendiren ve insanileştiren bir varoluş tarzına gönderme yapar. Marx ile Spinoza arasındaki fark, kurtuluş temasında da kendisini gösterir. Özgür iradenin ve ahlaki kurtuluşun reddi bakımından Spinoza'nınkiyle ortak bir zeminden yola çıksa da, sonuçta Marx, insan arzularıyla olayların somut akışını, tarihsel kaçınılmazlık uyarınca örtüştürdüğü için, Yovel'in gözünde, ütopyacı öğelerden tam olarak kurtulmamıştır. Genç Marx'ın seküler Mesiyanizmi, *Kapital*'in bilimsel ve katı yönteminin altında, varlığını sürdürmeye devam eder.

Franck Fischbach ise, *La production des hommes. Marx avec Spinoza* [*İnsanların Üretimi. Marx Spinoza'yla*] (2005) kitabının ikinci bölümü olan "*Pars Naturae*"de, insanın doğanın *bir* parçası olarak kavranması bakımından, Spinoza ile Marx arasındaki sürekliliğe odaklanır. Yazar,

insanın, örneğin Kant'ta olduğu gibi doğa*da* yaşayan bir varlık olarak değil de Spinoza'da olduğu gibi doğa*nın* bir varlığı olarak kavranmasının Marx için taşıdığı önemi soruştururken,[32] *1844 Elyazmaları*'na nüfuz etmiş olan bu görüşün, sonraki politik ekonomi incelemelerinde ve *Kapital*'de de korunduğunun özellikle altını çizer. Bu önem, şüphesiz Spinozacı bir anlam taşır: "insan düşünür" önermesinin, bedenin etkilenmesi/etkinliği önermesi ile birlikte, aynı düzeyde sunuluşu. Fischbach, Marx'ın bedene ve onun etkinlik gücüne yönelttiği dikkatte, *Ethica*'nın ikinci bölümünün 13. Önermesinden ("insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani edimsel olarak varolan belli bir yer kaplama tarzıdır, başka bir şey de değildir") zorunlu olarak çıkan sonuçların (özellikle *Ethica* II Ö7n, II Ö21n) izlerini bulur. Doğanın bir parçası olan insanın, bu doğanın başka parçalarının etkilerine zorunlu olarak tabi oluşunun, yani tutkuların tanınışı, Marx ve Spinoza'da, Feuerbach'taki gibi natüralist bir antropolojinin sınırları içinde kalmayıp, daha derinlikli bir yöne, yani sonluluk ontolojisinin temel ilkesine doğru uzanır: Hiçbir sonlu birey, dolayısıyla da insan, salt kendisi yoluyla varolamaz ve kavranamaz. İnsanın doğanın parçası olarak tanınışı, aynı zamanda tek geçerli ontolojik ilke olarak ilişkiselliğin tanınışıdır. Tekil bir birey, bu ilişkiselliğin anlık bir sabitlenişinden ve *görece* bir bütün haline gelişinden başka bir şey değildir. Marx bu ilişkiselliği, insanın özü, "toplumsal ilişkiler bütünlüğü"dür diyerek ifade eder. Dolayısıyla insanın artık kendisini doğanın bir parçası değil de doğa üzerinde hâkimiyet kuran bağımsız bir özne olarak görmeye başlaması da, yine toplumsal ilişkilerin gelişim tarzının bir ürünüdür.

Gabriel Albiac, "Spinoza / Marx: Öznenin İnşası" adlı çalışmasında, Yovel'in felsefi bakımdan işaret ettiği sorunsalı, yani Marx'ın eserlerinde almaşık başatlık dereceleriyle açığa çıkan iki yönelim –"*determinist* betimleme ile *iradeci* planlama"–[33] arasındaki gerilimi, Marksist kategoriler ve bunların politik içerimleri düzleminde tartışır. Yazar öncelikle, "Yayımlanmamış VI. Bölüm"deki sermaye çözümlemesi üzerinde durur. Söz konusu bölüm, Marx'ın başlangıçta *Kapital*'in I. Cildine koymayı tasarladığı, fakat daha sonra bundan vazgeçtiği ve sermayeyi, artı-değer üretimi olmanın yanı sıra, özel bir artı-değer üretme biçimi olarak, "bütün ilişkinin üretimi ve yeniden üretimi" olma özelliğiyle çözümlediği elyazmalarından oluşur.[34] Albiac incelemesinde, tam da bu bölümün yazarı tarafından geri çekilişini sorunsallaştıracaktır. Burada Marx, sermayenin bir eğilimini, kapitalizm öncesi öznelliklerin açık şiddet yoluyla yerlerinden edilişi ve doğmakta olan ilişkisel modele doğru emilişi olan *ilk birikim* aşamasında ve keyfi el

koymanın iktidar aygıtı güvencesinde bir norma tabi kılınmasıyla, sözde "özgür emeğin" işe koşulması olan *biçimsel boyunduruk* aşamasında tam olarak açığa çıkamayan bir eğilimini saptar: sermayeyi önceki aşamalarının taşıdığı dışsallıktan tümüyle kurtaracak ve aracısız-kesintisiz saf bir hareket haline getirecek bir *kuruluş* aşaması. İşte Marx, sermayenin öznellikleri bilfiil kurduğu, emeğin *tüm* toplumsal etkinliğini dolaysız üretime uyguladığı[35] ve hiçbir dışsallık tanımayan bu aşamasına *gerçek boyunduruk* adını verir. Albiac, Marx'ın, döneminin ampirik bulgularının ötesinde böylesi bir çözümleme yapabilmesini, benimsediği teorik modelle ilişkilendirir. Bu model, Fichte'nin formülleştirdiği şekliyle, öznenin kuruculuğunu esas alan idealizmin karşısında, öznelliğin kuruluşundan yola çıkan Spinozacı materyalizmdir. Yazar, Marx'ın güç çatışmaları akışında öznellikleri kuran özne-siz bir belirlenim ilişkisi olarak sermaye çözümlemesini, Alman idealizminin ufkunun aşılmasıyla gerçekleştirilen Spinoza'ya yöntemsel geri dönüşle yan yana getirir. Peki Marx, özneyi ilişkiselliğe tabi kılan böylesi materyalist bir çözümlemeyi, I. Cildin yayımlanma aşamasında neden geri çekmiştir? Albiac, Marx'ın teorik çekincesini, onun politik kaygılarının tam merkezine yerleştirir: özneyi ve ereği değersizleştiren bir çözümlemenin, devrimci politikada yaratacağı infial. Ve de Marksizm'in bu temel krizini, günümüzün ufkuna yansıtarak şu yakıcı soruyu sorar: İdealizme saplanmadan, özgür irade yanılsamasını diriltmeden, devrimci bir politika bugün nasıl geliştirilebilir?

Cesare Casarino, "Spinoza'dan Önce Marx: Bir Soruşturma İçin Notlar"da, Deleuzecü bir onto-epistemolojik düşünce hattı üzerinden ilerleyerek, önce Marx'ı anlamadan, Spinoza'yı anlamanın mümkün olmadığını savunur (diğer bir deyişle, ünlü mercek metaforunu kaydırıp, Marx'ın mercekleriyle Spinoza'yı okumayı önerir). Buradaki "anlama", Deleuzecü *anlam-olay* ve Spinozacı sezgisel bilgiye yapılan göndermelerle yüklüdür. Yazar, *Ethica*'nın birinci bölümünün ekinde yer alan, şimdiye kadar üzerinde durulmamış bir pasajı ele alarak başlar. Spinoza burada, teleolojik ve insanbiçimci önyargıların, daha önce "açımladığ[ı] biçimiyle bütün şeylerin zincirlenişi"nin[36] anlaşılmasını engellediğini belirtir. Casarino, *Ethica* projesinin en açık özetini bulduğu bu satırların, eserin birinci bölümünde kanıtlanan içkin nedenselliğe karşılık geldiğini ve böyle bir nosyonla, Spinoza'nın, ancak kendi tarihsel konjonktürü dikkate alındığında anlam ifade edecek olan bir *bütünlük teorisi* ortaya koyduğunu söyler. Spinoza'nın üçüncü tür bilgisinin, Marx'ın sermaye çözümlemesine bağlandığı nokta da burasıdır. Her iki düşünür de, şeyle-

rin mevcut durumunu, yalnızca aktüellikleriyle, hâlihazırda kazandıkları biçimin sınırları içinde değil, olabilecekleri şeyler olarak tüm virtüellik kümeleriyle birlikte *açımlama*ya girişmişlerdir. Bu açımlama, algısal temsilin ve aklın nosyonlarının asla tam olarak kavrayamayacağı bir olayı (sermayenin küreselleşmesi) ve onun eğilimlerindeki (*dûnamis*'e göndermeyle) dinamizmi anlaşılır kılar. Bu bağlamda Casarino, Marx'ın *Grundrisse*'de, sermayenin emeği toplumsallaştırma gücüne göndermeyle kullandığı *nexus rerum* (şeylerin bağlantısı) terimi ile Spinozacı *rerum concatenationem* (şeylerin zincirlenişi) arasında kurulan asimetrik bir tekabüliyet üzerinden, Spinozacı sezgisel bilgiyi ve entelektüel Tanrı sevgisini, sermayedeki küreselleşme eğilimine verilen bir cevap olarak okur. Bu cevap, şeylerin *bugünkü* mevcut durumuna ve onun ötesine, bize sermayenin olup olabilecek tek gerçeklik olmadığını hatırlatan bir virtüelliğe işaret eder. Diğer bir deyişle Spinoza'da, hem *lucri artes*'i (kâr elde etme becerileri) telininde billurlaşan bir kapitalizm eleştirisi, hem de içkinliği gasp etmeye aday bu harekete alternatif, yenilenmiş, hakiki bir içkinlik projesinin önerisi mevcuttur. Casarino, Marx ve Deleuze üzerinden dolanarak, Spinoza düşüncesinin bu veçhelerine yapılacak çağdaş bir dönüşü, şu acil sorunun tam merkezine yerleştirir: Sermayenin tüm potansiyelleri, ait oldukları bedenlerden çekip alarak kendinde dondurduğu bir dünyada, tekilliğimizi ve ortak-varoluşumuzu dipdiri kuvvetiyle yeniden kazanabilmemiz mümkün müdür?

Ve nihayet derlemeyi, Frédéric Lordon'un *Capitalisme, désir et servitude* [*Kapitalizm, Arzu ve Kölelik*] (2010) kitabından seçtiğimiz "Komünizm... Arzu ve Kölelik" bölümüyle bitirmek istedik. Lordon burada, Spinoza'nın *Caute*! ("ihtiyatla!") mührünü, sömürüsüz ve adil bir dünya özleminin kendisine, materyalist bir serinkanlılıkla basıverir. Kapitalist iktidar ilişkileri sorunu, SSCB deneyiminin de gösterdiği gibi, salt üretim araçlarının mülkiyeti meselesine indirgenemeyecek bir boyuta, işbölümü sorununa da uzanır. Marx işbölümünün doğası gereği "iktidar salgılayan",[37] eşitsiz konumlandırmaya dayalı yapısını görmüştür. Lordon bu "ekonomik" çözümlemeyi tutkusal boyutla ilişkilendirerek, kapitalizm sonrasında (ya da tam da ona karşı mücadele ederken) oluşabilecek bir riskin, yani *efendi-arzu*nun yeniden doğma riskinin üzerinden atlamamaya çağırır bizi. Böylelikle, bir anlamda, Maidanski'nin sorduğu soruya da ("*bugün* neden Spinoza'yı yardıma çağırıyoruz?")[38] bir cevap önermiş olur: "Kapitalizm gibi komünizm de [...] 'duyguların gücü'nü hesaba katmalıdır."[39] Ama burada da mesele sadece *conatus*'tan, arzudan, onun kuruculuğundan

ve "neşe ekonomisi"nden dem vurmak değildir. Asıl önemli olan, bizzat tekil arzu yoğunluklarındaki farkların, yeni bir tutkusal sömürüye dönüşmemesini sağlamaktır. Çünkü bu asimetriden, "ne yaptıysam halkım için yapıyorum" diye diye, en sonunda "devlet benim!" narasına varan yönetici-arzunun teksesli hamiliği çıkıverir. Buradaki tehlike kişisel değil, tümüyle ilişkiseldir. Tutkusal köleliğin hüküm sürdüğü yerde, *herhangi biri* monark rolüne her zaman soyunabilir. Hatta bizzat monarkı devirmeye talip olanlar bile...

Eylem Canaslan, Eylül 2012

Kısaltmalar

Yazar notları Arap rakamıyla sonnot olarak metnin sonunda, çevirmen notları ise yıldız işaretiyle dipnot olarak sayfa altında yer almaktadır. Köşeli parantez içindeki açıklamalar da çevirmenlere aittir. *Etik*'ten yapılan alıntılar için aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

I, II...	: Bölüm
A:	: Aksiyom
Duy. Tan	: Duyguların Tanımları
k	: Kanıtlama
L	: Lemma (Yardımcı Önerme)
n	: Not
Ö	: Önerme
s:	: Önerme Sonucu
T	: Tanım

Notlar

1) Cesare Casarino'nun ifadesiyle "Spinozacı Marksizm külliyatı bereketli ama Spinoza ve Marx konusundaki literatür cılızdır" (bu kitapta, s. 343).

2) Marksist Spinoza okumaları tarihinde, Louis Althusser gibi Antonio Negri de bir momenttir. Spinoza düşüncesinin unsurlarını, tarihsel konjonktürün belirlenimi

temelinde, Marksist bir yöntemle ele almasının yanı sıra, özellikle *Politik İnceleme* üzerine yorumlarıyla, bu eserin daha önceki alımlanma biçimlerini radikal biçimde değiştirmiş ve Spinozacı *multitudo* kavramını yenileyerek, çağdaş politik düşünce ve pratiğinin kullanımına açmıştır. Bu derlemede, Negri'nin varlığı kesinlikle hissedilse de, özel olarak onun üzerine bir makalenin yer almayışının sebepleri şunlardır. Birincisi, Negri'nin Spinoza çalışmaları Türkçeye çevrilmiştir ve Türkiyeli okur tarafından hâlihazırda erişilebilir durumdadır. Bkz. *Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. E. Canaslan (İstanbul: Otonom, 2005) ve *Aykırı Spinoza. Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler*, çev. N. Çelebioğlu, E. Canaslan (İstanbul: Otonom, 2011). Diğer sebep ise, Negri'nin okumasını, derlemenin temel motifi çerçevesinde, Spinoza'ya olduğu kadar Marx'a da referansla ele alan bir çalışmaya rastlamamış oluşumuzdur.

3) *Yaban Kuraldışılık*, s. 42.

4) Bu makalenin ve derlemede yer alan diğerlerinin orijinal künyeleri, ilk çevirmen dipnotlarında belirtilmiştir.

5) Derginin Spinoza-Marx dosyası içinde, Rubel'in makalesi dışında, Alexandre Matheron'un "*Le Traité theologico-politique* vu par le jenue Marx"ı ["Genç Marx'ın Gözünden *Teolojik-Politik İnceleme*"] ve Albert Igoin'ın "De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx"ı ["Genç Marx'ta Spinoza'nın Politik Teorisinin Eksik Söylenişi"] yer alır. Matheron, Marx'ın Spinoza alıntılarını (Matheron'un deyimiyle "montaj"larını, s. 160) adım adım incelediği yazısında, Marx'ın Spinoza'yı temellük etme biçiminde, 19. yüzyıldaki ideolojik ("yanlış anlama" üzerine kurulu) Spinoza imajının ötesine geçen, Spinoza'nın ana tezlerini koruyan "dikkatli" bir okumanın izlerini bulur. Igoin'ın çalışması ise, genel olarak, Marx'ın kendi politik teorisinin eksenini, Hegel'in doğal hak eleştirisi ve devlet kavrayışından uzaklaşarak, Spinozacı bir politik iktidar kavrayışına doğru kaydırdığı yönündedir.

6) Rubel'in açılış metni olan makalesinin hemen ardından, Marx'ın, 1841 yılında Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'si ve bazı mektuplarından yaptığı alıntıları içeren Spinoza defterleri, okuyucuya Latince orijinalleri ve Fransızca çevirileriyle birlikte sunulur. Rubel'in çalışması, bu alıntıların biçimi ve düzenlenişini ayrıntılı bir şekilde ele alır.

7) Maximilien Rubel (ed.), *Œuvres de Karl Marx*, IV Cilt (Paris: Gallimard, 1963).

8) *Marx, critique du marxisme* [Marx, Marksizm'in Eleştirmeni] içinde (Paris: Payot, 2000, ilk baskı 1974) ["Marx, Anarşizmin Teorisyeni", çev. E. Canaslan, *Conatus*, Sayı 6, 2006, s. 209-221].

9) Bu kitapta, s. 49.

10) Bu kitapta, s. 50.

11) Morfino makalesinde, büyük ölçüde, *Wechselwirkung*'un Engels'in doğa teorisindeki yerini tartışır ama bu kavramın onun tarih teorisine ve "altyapı-üstyapı-belirlenim" tartışmasına yansımalarını da, metnin 76. dipnotunda ayrıntılı bir şekilde ele alır.

12) Spinoza arzuyu "bilincine varılan iştah" olarak tanımlasa da (*Etik* III, Ö9), arzudaki bu bilincin alanı, iştahın kendisiyle sınırlıdır. Diğer bir deyişle, biz bazı iştahlarımızın bilincine varsak bile, yani arzulu varlıklar olsak bile, bu arzuların ardında yatan nedenlere, bizi bu arzulara belirleyen, bireyliğimizi oluşturan birey-ötesi (birey-öncesi) ortamın tümünü, yalnızca ve daima tekil isteklerle belirlenen bilincimizle asla tümüyle katedemeyiz. Dolayısıyla her arzuya, bilinç-siz ya da bilinç-dışı bir ortam sürekli eşlik eder. Oysa Hegel'de, Read'in de belirttiği gibi, arzu, özbilincin ilk olumlanışıdır.

13) Bu kitapta, s. 98.

14) Bu kitapta, s. 114.

15) Bu kitapta, s. 113.

16) "Predislovie perevodchika k o 2-mu izdaniju broshjury F. Engelsa *Ludvig Feuerbach i konec klassicheskoj nemeckoj filosofii*", Plehanov 1956–1958, 3. Cilt, s. 75. Aktaran Andrey Maidanski, "Sovyet Spinoza: Anlama Arayışındaki İnanç" (bu kitapta, s. 118).

17) George L. Kline (haz. ve çev.), *Spinoza in Soviet Philosophy* (Londra: Routledge & Kegan, 1952).

18) Kline'ın derlemesinde, Rakhman'ın, Akselrod'un, Deborin'in, Brushlinski'nin, Volfson'un, Razumovski'nin ve Luppol'un metinlerinin İngilizce çevirileri ile Rusya'daki Marksizm içi ve dışı Spinoza çalışmalarını kapsayan bir bibliyografya sunulmuştur.

19) Maidanski bir başka makalesinde ("The Russian Spinozists", *Studies in East European Thought*, Eylül 2003, Cilt 55, Sayı 3, s. 199-216, http://www.springerlink.com), Vigotski ve İlyenkov'un düşünce ve duyguların oluşumu üzerine ya da ideal olan ile reel olan arasındaki ilişki üzerine incelemelerinde, Spinozacı perspektif ile Marx'ın varoluşu eylemek olarak gören *praxis* felsefesini birleştirme tarzlarındaki özgünlüğü daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu yazıda ayrıca, Polovtsova'nın erken dönem titiz çeviri çalışmalarına ve de Spinozacı *imaginatio* ile *intellectus* arasındaki ilişkiyi ele alan epistemolojik çalışmalarına değinilir.

20) Bu kitapta, s. 143.

21) Tosel, Labriola'dan Althusser'e uzanan eleştirel hatta Ernst Bloch'u da dâhil eder ama onun Spinoza okumasının ayrıntılarına girmeyip, yalnızca adını anmakla yetinir. Bloch'un Spinoza okuması üzerine ayrıntılı bir çalışma için bkz. Doris Zeilinger, "Spinoza, the 'Very Untranscendental': Ernst Bloch's Interpretation of Spinoza", *Casuality, Emergence, Self-Organisation*, (haz.) V. Arshinov ve C. Fuchs (Moskova: Nia-Piroda, 2003), s. 259-286.

22) Bu kitapta, s. 148.

23) Bu kitapta, s. 158.

24) Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Can, 1998), s. 245.

25) Bkz. Olivier Corpet'nin "Tek Materyalist Gelenek"e yazdığı sunuş yazısı: *Lignes* 1993, Sayı 18, s. 72-74. Ayrıca bkz., Olivier Corpet ve Yann Moulier Boutang'ın *Gelecek Uzun Sürer*'e yazdığı sunuş yazısı: Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Can, 1998), s. 9-17; *Gelecek Uzun Sürer*'deki Spinoza ve Machiavelli pasajları için bkz. s. 236- 239.

26) Bu kitapta, s. 178.

27) Bu kitapta 182.

28) André Tosel, bu derlemede yer alan makalesinden çok daha sonraki bir çalışmasında, Schrader'in makalesinin hak ettiği ilgiyi görmediğini söyleyecek ve Schrader'in bu teorik katkısı sayesinde, "Spinoza'nın 'Marksist' Kullanımları. Yöntem Dersleri" adlı makalesindeki savlara geri dönebildiğini ve onları gözden geçirebildiğini belirtecektir. Bkz. André Tosel, "Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses" ["Marx'ın Spinoza'yla İlişkisi Üzerine Sistematik bir Çalışma İçin. Saptamalar ve Hipotezler"], *Spinoza au XIXe siècle* [*XIX. Yüzyılda Spinoza*], (haz.) André Tosel, Pierre-François Moreau ve Jean Salem (Paris: Sorbonne, 2007), s. 127-147. Farklı bir adla 2008'de yeniden yayımlanmıştır: "D'une radicalité à l'autre : Spinoza et Marx"

["Bir Radikallikten Diğerine: Spinoza ve Marx"], *Spinoza ou l'autre (in)finitude* [*Spinoza ya da Diğer Son(suz/lu)-luk*] (Paris: L'Harmattan, 2008), s. 129-154.

29) Bu kitapta, s. 258.

30) Yovel, *The Adventures of Immanence*'ta, daha genel olarak, Spinoza'nın içkinlik düşüncesi ile modern felsefe arasındaki sürekliliği, Spinoza ile Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche ve Freud arasındaki bağlantıları ele alır. Bkz. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Cilt I: *The Marrano of Reason*, Cilt II: *The Adventures of Immanence* (Princeton: Princeton UP, 1992, ilk basım 1989).

31) Bu kitapta, s. 209.

32) Fischbach, bir başka çalışmasında ("Activité, passivité, aliénation. Une lecture de Manuscrits de 1844" [Etkinlik, Pasiflik, Yabancılaşma. 1844 Elyazmaları Üzerine bir Okuma], *Actuel Marx*, 2006/1, Sayı 39, s. 13-27) "doğa*da* olmak" ile "doğa*nın* varlığı olmak" arasındaki farkın ontolojik içerimlerini daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ayrıca bahsedilen çalışmada, bu derlemede yer alan çalışmasından farklı olarak, Marx ile Spinoza arasındaki farklar üzerinde de durur. Özetle, Spinoza saf bir olumlama filozofuyken, Marx, Hegel'den miras kalan olumsuzlama hareketini, kendi öz-olumlama düşüncesi içerisinde korur.

33) Vurgu eklenmiştir. Bu kitapta, s. 298

34) Karl Marx, "Yayımlanmamış Altıncı Bölüm", *Kapital*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam, 2011), s. 743. Marx'ın 1863-1864 yılları arasında kaleme aldığı bu bölüm, Almanca ve Rusça olarak, ilk defa Moskova'da 1933 yılında basılmıştır. Fakat asıl 1969'daki Almanca baskıyla (*Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Archiv sozialistischer Literatur 17, Verlag Neue Kritik Frankfurt) daha yaygın bir biçimde fark edilir. Eserin ilk İngilizce çevirisi ise, 1976 yılında, Penguin yayınları tarafından, *Kapital*'in birinci cildine ek olarak basılır. Türkçede, daha önceki *Kapital* çevirisinde bulunmayan bu bölümü, Mustafa Topal'ın İngilizceden yaptığı çeviriyle, 1999 yılında Ceylan Yayınları, ayrı bir kitapçık olarak yayımlar. Yordam Yayınları'nın *Kapital* baskısı ise, bu bölümün Almanca aslından yapılan ilk çevirisini içerir.

35) *Kapital*, s. 796.

36) Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı, 2012), s. 133. Çeviri, Casarino'un önerisini yansıtmak için değiştirildi.

37) Bu kitapta, s. 355.

38) Bu kitapta, s. 135.

39) Bu kitapta, s. 358.

Amor Dei Intellectualis (Baruch Spinoza)

Kara gözlerinin nârındaki
Yalın yalaz.
Derin ruhunun sesi,
... azametle
dopdolu

Kristal berraklığındaki
matematik zihni
Dağları
devirmeye talip.
O ki yanlış inançların gri
duvarlarını alaşağı etti
Yüksek mevkiden
düşüncesinin görkemli mantığı ile

İfşa etti ki Töz
birdir,
Şeylerin çokluğu
içinde
Tini ve
maddeyi uzlaştırdı
Gelecek nesillerin menfaatine

Bugün bile parlıyor
düşüncesinin
keskin hançeri,
Hurafenin kabuklarını
Sıyırıp atan
gerçek bir deha nimeti

Sinagog ve kilise köpekleri
musallat oldu her yerde ona
Ama,
solgun ve narin elleriyle o,
devam etti
lensleri perdahlamaya
Düşüncelerini çiğnemelerine
izin vermedi,
devam etti
mücadeleye, düşünmeye, yaşamaya.

Ömrünü münzevi bir vakarla
sonlandırırken,
zihinsel kuvvetlerinin de
hâlâ efendisiydi.
Ruhu,
keskin görüşlü ve haşmetli.
Ayaktadır hâlâ,
dingin bir görkemle kuşanmış olarak.
*(13 Ağustos 1937)**

Nikolay Buharin
İngilizceden çeviren, Eylem Canaslan

* Buharin bu şiiri, Sovyetler Birliği'ne "ihanet suçu"ndan kurşuna dizileceği 15 Mart 1938 tarihine dek tutsak edildiği hapishanede yazmıştır.

I.
Bölüm

Geçmişin Alüvyonları

*Marx Spinoza'yla Karşılaşıyor**

Maximilien Rubel

I

Marx, Berlin Üniversitesi'ndeki ilk eğitim yılında 1836 Ekim'inden 1837 Kasım'ına kadar yaptığı çalışmalar hakkında babasını bilgilendirdiği mektubunda, "bir hukuk felsefesi sistemi oluşturmaya çalıştıktan sonra, Kant'ın temel şemasına yakın "üç bölümlü" yapılar içinde kaybolduğumu anladım" diye yazar. Böylece apaçık bir şeyi kabullenmek zorunda kalmıştır: Amaçlarına ulaşabilmesi için, o güne kadar yalnızca hukuk metafiziğinin sorunsallarıyla bağlantılı olarak ele aldığı felsefeye atlaması gerekmektedir. "Böylece, gönül rahatlığıyla yeniden onun kollarına atılabilir ve yeni bir metafizik sistem oluşturabilirdim. Bu çalışma tamamlandığında, geçmişteki tüm özlemlerimin saçmalığı kadar yararsızlığını da kabul etmek zorunda kalacaktım."

Bu samimi itirafların ardında, o sırada 19 yaşında olan bir öğrencinin gözünü ne kadar yükseklere diktiği kolayca tahmin edilebilir. Hegel sonrası kuşak buna benzer entelektüel olgunluk örnekleri sunmuş olsa bile, Marx'ın yaşına göre böylesine gelişmiş olması yine de şaşırtıcıdır. Babasına

* Maximilien Rubel, "Marx à la rencontre de Spinoza", *Cahiers Spinoza*, Yaz 1977, Sayı 1, s. 7-28.

söz ettiği sistematik çalışmalardan hiç iz kalmadı; okuduğu yazarlardan, bu okuma metinleri arasına "kendi düşüncelerinden karalamalar" ekleyip "bir tür derleme yapma alışkanlığı kazandım" dediği, mektupta değinilen çalışma defterlerinden de. Buna karşılık elimizde, Marx'ın Berlin'de, felsefe doktoru "unvan"ı elde etmeye hazırlandığı son iki üniversite yılına ait bir dizi defter vardır. Doktora tezi için girişilen bir hazırlık çalışmasına ilişkin yedi defterin kanıtladığı gibi, doktora konusu olarak –muhtemelen, o sırada dostu olan, Bonn Üniversitesi teoloji doçenti Bruno Bauer'in etkisi altında– Epikuros felsefesini seçmişti. Savunmayı Berlin Üniversitesi'nde yapmayı düşündüğünden, aşağı yukarı çeyrek saat süren bir "kolokyum" biçiminde geçecek sözlü sınava da hazırlanmak zorundaydı. Bruno Bauer, Bonn'dan, gerekli girişimler ve formaliteler konusunda onu bilgilendiriyordu. "Sınavın öncelikle ve düzenli olarak Aristoteles, Spinoza ve Leibniz çevresinde dönüp durduğunu duydum, hepsi bu. Acele et!"[1]

Epikuros'a adanmış defterler 1838-1839 kış yarıyılı ve 1839 yaz yarıyılı tarihini taşır. Bu defterlerde Spinoza'ya doğrudan gönderme azdır; ama hukuk biliminden çok felsefeye gönül vermiş öğrencinin, mercek perdahçısı düşünürün öğretisinden habersiz olmadığını kanıtlamak zor olmayacaktır; o düşünür ki Heinrich Heine tarafından şöyle övülmüştü:

> Tüm çağdaş filozoflarımız, belki de bunu bilmeden, Baruch Spinoza'nın perdahladığı gözlüklerden bakarlar.

Bu hazırlık çalışmalarında, Platoncu felsefe hakkında ele alınan temalar arasında, İsa'nın Sokrates'inkiyle karşılaştırılan konumu vardı ve bu konuyu teolog F. C. Baur, *Uber das Christliche im Platonismus oder Socrates und Christus* [*Platonculuktaki Hıristiyan Öğe ya da Sokrates ve İsa*] (1837) başlıklı kitabında işlemişti. Yazara göre, Sokrates felsefesi ve Hıristiyanlık, yola çıkışları açısından, kendilik bilgisiyle günah bilinci arasındaki ilişkiyle aynı ilişki içindeydiler; ayrıca, Antik dönemin diğer hiçbir felsefesi, Platonculukta olduğu kadar bir din niteliğine bürünmüyordu.

Geleceğin genç "doktor" adayının yorumları, öğrencinin üç yıl önceki şiir denemelerinin açığa vurduğu iç çatışmayı hatırlatan kaygılı bir düşünceyi ele veriyordu. Marx, teologun önerdiği benzerliği kabul edilemez bulurken, bir tür ahlaki zorlamanın onu kesin bir seçim karşısında bıraktığı önsezisine kapılmış gibiydi. Marx'ın eleştirel muhakemesini izleyerek şu sonuca ulaşılır: Spinoza'nın, özellikle *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yeniden okunmasına yönelik ihtiyaç kafasında yer etmiş olmalıydı. Gerçekten de,

altı yaşında "dini değiştirilmiş" öğrencinin, Alman Yahudiliği'nin kritik bir kader anında hissedeceği "Yahudi tedirginliği"ne (jüdische *Befangenheit*) karşı,[2] Spinoza öğretisinde hem etik bir sorunun çözümünü hem de varoluşsal çıkışı aramaya bir davet sayılabilecek metnindeki belirleyici cümleler şunlardır:

> Öyle sanıyoruz ki [...], Sokrates'le İsa'nın karşılaştırılması, kanıtlanmak istenenin tam tersini kanıtlıyor, yani Sokrates'le İsa'nın benzerliklerinin tersini. Kuşkusuz, kendilik bilgisi ve günah bilinci birbirine göre evrenselin tikele, bir başka deyişle felsefenin dine göre oldukları şeydir. Eski ya da yeni, hangi dönemde olursa olsun, bu her felsefenin konumudur. Söz konusu olan, iki alanın birlikteliğinden çok ebedî ayrılığıdır; dolayısıyla da bir tür ilişkidir, çünkü her ayrılık bir birlikteliği varsayar. Bu yalnızca, filozof Sokrates'in İsa'ya göre, bir filozofun bir din kurucusuna göre olduğundan farksız olması demektir. [...]
>
> Dolayısıyla, burada Sokrates ve İsa arasında bir benzerlik varsa, bu, Sokrates'in ete kemiğe bürünmüş felsefe ve İsa'nın kişileşmiş din olması anlamındadır. Ancak burada söz konusu olan, felsefe ile din arasındaki genel bir ilişki olamaz; söz konusu olan daha çok, ete kemiğe bürünmüş felsefeyle ete kemiğe bürünmüş dinin ilişkisinin ne olduğunu bilmektir. [...]
>
> Baur'un, Antik felsefelerden hiçbirinin Platonculuk kadar dine bulaşmış olmadığı yönündeki açıklaması belki kabul edilebilir. Ama yine de bunun ifade edeceği şey, yalnızca, hiçbir filozofun felsefeyi bundan daha dinsel bir hararetle öğretmediği ya da felsefenin onda, başka hiç kimsede olmadığı kadar, yarı dinsel bir kült niteliğine ve biçimine büründüğüdür. Aristoteles, Spinoza, Hegel gibi daha hacimli bir düşünceye sahip filozoflara gelince, onların tavırlarının daha evrensel, ampirik duyguya daha az batmış bir niteliği vardı. İşte bu nedenle, Platon'a karşı, Aristoteles'in coşkusunun –en yetkin iyi olarak tefekkürü (θεωρία) yüceltirken ya da Canlıların Doğası Üzerine incelemesinde doğanın aklına hayran olurken–, Spinoza'nın coşkusunun –*sub specie aeternitatis* (ebediyet açısından) tefekkürden, Tanrı sevgisi ya da *libertas mentis humanae*'den (insan zihninin özgürlüğü) söz ederken–, Hegel'in coşkusunun –İdea'nın ebedî gerçekleşmesini, tinler evreninin devasa organizmasını geliştirirken–, yani Aristoteles'in, Spinoza'nın ve Hegel'in coşkusunun daha saf, daha sıcak, evrensel bir kültüre sahip bir zihin için daha yararlı olduğunu söylüyorum. Bu nedenle Platoncu coşku, doruğunda, vecde dönüştü; oysa diğerleri-

nin coşkusu, bilimin saf ve ideal ateşine dönüşecek kadar alevlendi; bu nedenle, Platoncu coşku yalnızca birkaç ruhu ısıtırken, diğerlerininki evrensel tarihsel evrimlerin canlandırıcı ruhu oldu.[3]

Spinoza'nın *Etik*'inde adı geçen üç kavramın tuttuğu yere bakılırsa, Marx'ın o sırada bu eser hakkında bulanık bir bilgiden daha fazlasına sahip olduğunu varsaymak doğru olacaktır.

Doktora Tezinin kendisinde, hazırlık çalışmalarında ana hatları çizilen ya da geliştirilen konuların çoğu ele alınmamıştır; daha doğrusu bunlar, Tezin Ek kısmının özetinde yer alır ama bu Ekten de günümüze yalnızca birkaç parça kalmıştır.[4] Spinoza'ya bir kez, o da Epikuros'a atfedilen, atomların nitelikleri olduğuna ilişkin teze yöneltilmiş bazı eleştiriler ele alınırken değinilir. Bu eleştiriler, atomun nitelikleri ile atom kavramının uzlaştırılamayacağı iddiasında dayanak aramışlardır. Marx bu görüşü "yavanlık" diye nitelendirir ve ekler:

> Spinoza cehaletin bir bahane olamayacağını söyler.[5] Her önüne gelen Eskiler'in metinlerinde anlamadığı bölümleri silmeye kalkışsaydı, çok geçmeden elde *tabula rasa*'dan başka şey kalmazdı.[6]

Burada Marx'ın, Epikuros'un Spinozacı bir okumasını yaptığı söylenebilir: Atomcu fizik düzleminde olduğu kadar etik düzlemde de, akıl, duyarlılık, bilinç ve hurafe kavramları, Spinoza'nın "ikinci tür bilgi"ye göre tanımladığı rasyonalizmden uzak olmayan bir "materyalizm" anlayışına yönelir.

Böylece geleceğin "doktor"unun, muhtemelen, Berlin doktora adaylarının yükümlülüğüne giren sözlü sınavı hedefleyerek, o sırada fakülte programında olan bazı felsefi okumalara yeniden girişeceği ana geliyoruz: Aristoteles, Leibniz, Spinoza, Locke, Kant. İşte, Marx'ın babasına üç yıl önce bahsettiği alışkanlığın ilk açık kanıtı; aşağıdaki kitaplardan alınmış parçalar içeren sekiz defter:

Aristotelis de anima libri tres, Jena 1833. İki defter, 26 sayfa alıntı; birçok bölümün tam çevirisi.

Benedicti de Spinoza opera..., H. E. G. Paulus baskısı, Cilt I, Jena 1802. Üç defter, 160'ı *Tractatus theologico-politicus*'tan (s. 156-428) ve 60'ı *Epistolae doctorum quorundem virorum ad. B. de S. et auctoris responsiones...*'ten (s. 447-700) 38 sayfa alıntı. Üçüncü defter ayrıca, Spinoza'nın mektuplarından 6 sayfa, bir İtalyan dilbilgisi kitabından da 16 sayfa alıntı içerir.

Gothofredi Guillelmi Leibnitii opera omnia..., Cilt II, Cenevre 1768. Bir defter, çeşitli Latince ve Fransızca metinlerden 12 sayfa alıntı.

David Hume über *die mensliche Natur*. İngilizceden çevrilmiş, 3 cilt.; Halle 1790-1792. Bir defter, birinci ciltten 16 sayfa alıntı.

Karl Rosenkranz, Geschichte der Kantschen Philosophie, Leipzig 1840. Bir defter, biyografik ve bibliyografik notlarla yaklaşık 15 sayfa alıntı.

II

Spinoza'ya ayrılmış defterlerin incelenmesi şu özellikleri ortaya çıkarır:

Dört yapraklı formalar halinde dokuz katlı ilk defterin 16 sayfası Marx'ın el yazısıyla yaptığı alıntılarla doludur. İlk yaprak kapak görevi görür ve üstünde bir müstensih tarafından yazılmış şu başlık vardır:

Spinoza
Theologisch-politischer Traktat

Altında da Marx'ın el yazısıyla:

von
Karl Heinrich Marx. Berlin 1841.

Aynı yaprağın arkasında, sayfa numaralarının eşlik ettiği, bölüm başlıklarının kısaltılmış adlarından oluşan bir "içindekiler" listesi vardır. *Tractatus*'tan alıntılar şu sırayla kaydedilmiştir: Bölüm VI (Mucizeler üstüne); Bölüm XIV (İnanç üstüne); Bölüm XV (Akıl ve teoloji üstüne); Bölüm XX (Düşündüğünü açıklayabilme özgürlüğü üstüne); Bölüm XIX (Kutsal alana ilişkin hak üstüne); Bölüm XVIII (Yahudi Devleti yapılanmasından çıkarılmış birkaç politik ders üstüne); Bölüm XVII (Yahudi Devleti üstüne); Bölüm XVI (Devletin temelleri üstüne); Bölüm VII (Kutsal Kitap'ın yorumlanması üstüne); Bölüm VIII (Tora'nın yazarları üstüne); Bölüm IX (Ezra'nın çalışması ve kenar notlarının anlattıkları üstüne); Bölüm X (Eski Ahit'in diğer kitapları üstüne); Bölüm XI (Mektuplar'da havarilerin oynadığı rol üstüne); Bölüm XII (Kutsal Kitap ve Tanrı'nın sözü üstüne); Bölüm XIII (Kutsal Kitap'ın öğrettiklerinin basitliği ve bunların pratik mahiyeti üstüne); Bölüm I (Peygamberlik üstüne); Bölüm II (Peygamberler üstüne); Bölüm III (Yahudilerin pey-

gamberlik yeteneği üstüne); Bölüm IV (Tanrısal yasa üstüne); Bölüm V (Dinsel törenler ve tarihsel anlatılara inanç üstüne).

Bölümlerin böyle garip bir biçimde yeniden sıralanması nasıl açıklanabilir? İlk beş bölüm defterin sonunda, altıncısı başında, VII-XIII arasındakiler ortasındadır ve XVI-XX arasındaki bölümler sondan başa sıralanırken, XIV ve XV. bölümlerin de ardından gelirler. Hiçbir belge bu karışıklığın anahtarını sunmadığından, soruya cevap veremeyeceğiz. Olsa olsa, öğrenci Marx'ın, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin öğrettiklerini yaşadığı dönemin zihniyetine ve zorunluluklarına daha uygun bir sıralama içinde aklında tutmak istediği ve bu nedenle kitabın iki büyük konusu olan din ve politikanın yerini değiştirdiği varsayılabilir.[7]

Marx, Spinoza'nın mektuplarından, 1802 Paulus baskısındaki 26 mektubu seçip alıntılar yapmıştır; bunlardan 15'i altı kişiye gönderilmiştir:

1'i Willem van Blyenbergh'e (1664, Pléiade, s. 1121 vd.)
9'u Heinrich Oldenburg'a (1661-1676, Pléiade, s. 1060-1298 *passim*)
2'si Simon de Vries'e (1663, Pléiade, s. 1087 vd., 1090 vd.)
1'i Lodevijk Meyer'e (1663, Pléiade, s. 1096 vd.)
1'i Peter Balling'e (1664, Pléiade, s. 1115 vd.)
1'i Albert Burgh'a (1675?, Pléiade, s. 1288 vd.)

Spinoza'nın aldığı on bir mektuptan 10'u Henri Oldenburg'undur, biri de Simon de Vries'in.

İki defterin kapakları üzerinde müstensihin elinden çıkmış şu başlıklar görülür;

Spinoza's Briefe (I) Berlin, 1841

ve

Spinoza's Briefe (II) Berlin, 1841

Birinci defterde, yalnızca ilk iki mektuptan alıntılar Marx'ın el yazısıyladır, diğerlerinin tamamını müstensih yazmış, Oldenburg'a ikinci mektuptan Marx'ın daha önce yapmış olduğu alıntıları da yeniden kopyalamıştır. Müstensih ayrıca, Spinoza'nın Albert Burgh'a yazdığı mektubu da olduğu gibi kaydetmiştir.

*
* *

Alıntılar koleksiyoncumuzun, hiçbir yorumun eşlik etmediği bu düşünceler derlemesini nasıl kullanmak istediğini araştırmanın yeri burası değil. Kapaktaki "Karl Marx tarafından, Berlin 1841" başlığına gelince, o da olsa olsa, yabancı bir düşünceye kişisel kullanım amaçlarıyla sahip çıkıldığını gösteren (içine belki biraz da ironi katılmış) bir işaret olarak anlamlandırılabilir. Bizim işimiz ise daha basit: Marx'ın eserlerinde, onun Spinoza'yla ilk karşılaşmalarını hatırlatabilecek şeyleri çekip çıkarmak ve Lessing'den Feuerbach'a, Alman felsefesinin yeniden doğuşunun büyük kaynaklarından biri olduğu söylenebilecek Spinoza düşüncesinin, bu eserlerde neredeyse sürekli var olduğunu göstermektir.

Felsefi bilgiyle beslenmiş gazeteci olarak Marx, Prusya sansürüne karşı verdiği mücadelede, sürekli olarak, modern zamanların ilk büyük tanıklığını muhtemelen Spinoza'nın *Teolojik-Politik İncelemesi*'nin yaptığı özgürlük düşüncesiyle bağlantısız sayılamayacak bir muhakeme tarzına başvurdu. Gerçekten de, dinle ilişkileri bağlamında Devletten ya da sansüre ilişkin herhangi bir yasa metninde politik ilkeyle Hıristiyan dinsel ilkenin birbirine karıştırıldığından söz ettiğinde, bir akıl dinine (*Vernunftreligion*) yakın bir rasyonalizm adına basılı sözün özgürlüğünü talep ettiğinde, Marx'ın Goethe'nin akıl hocasına saygılarını sunmaktan kaçınabileceği nasıl hayal edilebilir, buna nasıl inanılabilir?

> Özellikle Hıristiyan olan yasa koyucu, *ahlakı* kendinde kutsal özerk bir alan olarak kabul *edemez*, çünkü onun din açısından evrensel derin özünü savunmaktadır. Özerk ahlak, dinin genel ilkelerine bir hakarettir ve dinin özel nosyonları ahlaka itici gelir. Ahlak yalnızca evrensel ve rasyonalist olan kendi dinini, din ise yalnızca kendi özel pozitif ahlakını tanır. Demek ki sansür, (sansür hakkındaki) bu düzenlemeye uygun olarak, örneğin Kant, Spinoza, Fichte gibi ahlakın entelektüel kahramanlarını, onlara dinsiz yaftası yapıştırarak ve onları disipline, törelere, adetlere karşı çıkmakla suçlayarak reddetmek zorundadır. Tüm bu ahlakçılar, ahlakla din arasındaki temel bir çatışmadan yola çıkmaktadırlar, çünkü onlar için *ahlak* insan aklının *otonomisi*ne, din ise insan aklının *heteronomisi*ne dayanır.[8]

Rakip bir gazete, *Rheinische Zeitung*'a felsefi ve dinsel sorunları özgürce ele alma hakkını reddederek karşı çıktığında, Marx, basın için eksiksiz bir ifade özgürlüğüne akıl adına sahip çıkar ve ayrıca politik sorunları felsefi açıdan ele alma hakkını savunur:

[...] özgür aklın eylemine, felsefe yapmak diyoruz.

Marx'ın teokratik Devlet hakkında bundan sonra söyledikleri de, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Yahudi Devleti konusunda sunulmuş Spinozacı öğretiyi hatırlatmaktan geri kalmaz. Ama burada, düşünürümüzün "akıl uyarınca kurulmuş Devlet" övgüsünü dinleyelim:

> Bu dilemmaya nasıl cevap verirseniz verin, Devletin dine göre değil, özgür akla göre kurulması gerektiğini kabul etmek zorunda kalacaksınız. Yalnızca en kokuşmuş cehalet, Devlet kavramının özerkliğini devreye sokan bu teorinin, modern filozofların bir fantezisi olduğunu savunabilir. Politika konusunda, felsefe, kendi alanlarında fiziğin, matematiğin, tıbbın ya da herhangi bir bilimin yaptıklarından başka bir şey yapmadı. Teolojik fiziği doğurganlığı yok edilip Tanrı'ya adanmış bir bakireye benzeten Bacon de Verulam, fiziği teolojiden kurtardı ve işte o da böylece doğurganlaştı. Hekime inançlı olup olmadığını sormuyorsanız, politikacıya da soramazsınız. Kopernik'in gerçek güneş sistemi üzerine büyük keşfini yapmasından hemen önce ve sonra, onunla aynı zamanda Devletin çekim yasası da keşfedildi: Onun çekim merkezinin kendinde olduğu fark edildi ve çeşitli Avrupa hükümetlerinin, işe yeni başlayanların acemiliğiyle, bu sonucu güçler dengesi sistemine uygulamaya çalışmaları gibi, önce Machiavelli'yle Campanella, sonra Spinoza, Hobbes, Hugo Grotius, ardından Rousseau, en sonunda da Fichte'yle Hegel, Devleti insani gözlerle görmeye ve onun doğal yasalarını teoloji uyarınca değil, akıl ve deneyim uyarınca sergilemeye başladılar. Kopernik, Joshua'nın Gibeon'da Güneş'e ve Ayalon vadisinde Ay'a dur emri vermesinden hiç mi hiç rahatsız olmamıştı. Modern felsefe, zamanında Herakleitos ve Aristoteles'in girişikleri bir uğraşı sürdürmekten başka şey yapmadı. Demek ki saldırılarınız modern felsefenin aklını değil, aklın her daim yeni felsefesini hedef alıyor.[9]

Marx yukarıdaki satırları yazdığı sırada, on yedi yıl sonra geriye dönüp "felsefi bilincimle hesaplaşma"[10] diye nitelendirerek hatırlatacağı felsefi deneyimini hedef alan sorgulamasından pek uzakta değildi. "Felsefenin gerçekleşmesi"ni, felsefi spekülasyonun *Aufhebung*'u, yani askıya alınması ve sona erdirilmesi olarak tasarladıktan sonra, felsefi geçmişinden yalnızca, o sırada daha iyi bir ad bulamadığı için "gerçek hümanizma" dediği bir "materyalist" etiği koruyabilirdi. Bu etik, komünist yönelimli ve

Feuerbach esinli yergi kitabı *Kutsal Aile*'nin (1845) ana teması olacaktır. Yergici, kaçınılmaz olarak, Spinozacılık değerlendirmesinde beceriksiz Alman bir "eleştirel eleştirmen"in kendisine sunduğu fırsatı kaçırmayıp, *Kutsal Aile*'nin "Fransız materyalizmine karşı eleştirel savaş"[11] başlıklı bölümünde, modern materyalizm tarihçisine özgü didaktik bir denemeye girişecekti. Görünüşe bakılırsa Marx, bir provokasyona tepki verir gibi, Bruno Bauer'in imzasız bir makalesindeki şu pasaja cevap vermişti:

> *Spinozacılık*, gerek maddeyi töz yapan Fransa'daki gelişimi içinde, gerek maddeye tinsel bir ad veren teizm içinde, 18. yüzyıla hâkim oldu. [...] *Fransız Spinoza okulu* ve teizm yandaşları, onun *sistem*inin anlamı üzerine tartışan iki mezhepten başka bir şey değildiler. [...] Bu Aydınlanma'nın (*Aufklärung*) basit kaderi, Fransız hareketiyle başlayan reaksiyona kendisini bırakmasından sonra, *romantizm* içinde yok olmak oldu.[12]

Marx, "özellikle Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz'inkine karşı olmak üzere" her türlü metafiziğe karşı savaş veren Aydınlanma'nın kısa bir özetini yaparak, Fransız materyalizminin bu "eleştirel tarih"ine onun "din dışı" tarihiyle karşı çıkacaktır. 17. yüzyıl metafiziği Almanya'da çok başarılı bir biçimde yenilendi ve spekülatif felsefede, özellikle de Hegel'in "evrensel metafizik imparatorluğu"nda dahiyane bir ifadeye kavuştu. Marx, peygamberlere özgü bir kehanetle, metafiziğin, hümanizmayla eşanlamlı bir materyalizmin darbeleri altında yere serildiğini haber verir; Feuerbach bu materyalizmin teorisini, Fransız ve İngiliz sosyalizmi-komünizmi de pratiğini sunmuştur.

Fransız materyalizmini, özetle, Descartes ve Locke'la çifte kaynağı içinde ve de sosyalist ve natüralist uzantıları içinde –onun antik (Demokritos ve Epikuros) ve modern ("Epikuros materyalizminin yenileyicisi" Gassendi) kaynaklarını hatırlatmaktan da geri kalmadan– nitelendiren Marx, 18. yüzyılda, Fransız hayatının pratik dönüşümlerinin paralelindeki anti-teolojik, anti-metafizik ve materyalist kuramların serpilip büyüdüğü konusunda ısrarlıdır. Helvétius, Condillac, Pierre Bayle'in adını anar, ama Locke'a vardığında, konumuz açısından önemi bariz olsa da, soruyu soranın verdiği cevaptan çıkarabileceğimiz şey açısından garip olmaktan da geri kalmayan bir soru sorar:

> İşte ortaya çıkan soru: Locke'un Spinoza'nın bir takipçisi olması mümkün mü?[13]

Marx, "dindışı" tarihi konuştururken, sorulan soruya olumsuz bir cevap verir; öyle ki, kanıtlaması boyunca Spinoza'nın adını bir daha anmaz bile. Marx'ın, materyalizmin İngiliz topraklarının tümüyle otantik bir ürünü olduğunu ve öncüleri arasında Duns Scotus ve Francis Bacon gibi düşünürler bulunduğunu kanıtlaması gerekmektedir. Şaşırtıcı biçimde, muhakemesine, hareket ve madde fikrinin kavramsal alanını genişleterek, Alman mistik Jakob Böhme'nin adını da katar. Hobbes'un ve Condillac'ın duyumculuğu, Helvétius'un hazcılığı, La Mettrie'nin sentez çalışması, Spinoza'ya olumlu hiçbir gönderme yapılmadan hatırlatılır. Spinoza'nın adı, olsa olsa Descartes, Leibniz ve Malebranche'ın adları yanında, bunların Condillac'ın eleştirisi karşısında hedef tahtası olmaları ya da Fransız materyalistlerinin eleştirilerine maruz kalan metafizikçi konumları vurgulanırken anılır.

III

Marx'ın bir felsefe okulu hakkında yaptığı bu özet açıklama birçok itiraza yol açabilir; daha yeterli belgelere sahip tarihçiler, bu okul hakkında, basitleştirici bir süzgeçten yararlanmamak koşuluyla, son derece çeşitli ve kuşkusuz sınıflandırılması zor öğretileri açığa çıkarabildiler ve çözümleyebildiler.[14] Marx'ın, başlıca amacı komünist etiği materyalist felsefeye bağlayan sıkı bağı kanıtlamak olsa da, Bauer'in "materyalist" bir dersi gerekli kılan temel hatasını bağışlamaya hiç mi hiç niyeti yoktu:

> Ama Bay Bauer –nam-ı diğer Eleştiri– Fransız materyalizminin eleştirel tarihi için gerekli belgeleri nereden eline geçirebildi?
>
> 1. Hegel'in *Felsefe Tarihi*, Fransız materyalizmini Spinozacı tözün gerçekleşmesi olarak sunar; bu da her durumda bir "Fransız Spinoza okulu"ndan çok ama çok daha anlamlıdır.
>
> 2. Bay Bauer, Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nden, Fransız materyalizminin Spinoza okulunda oluştuğu fikrini çıkardığını sandı. Oysa Hegel'in bir başka yapıtına başvursaydı, teizm ve materyalizmin tek ve aynı temel ilkenin iki akımı olduğunu öğrenirdi; öyle ki sisteminin anlamı konusunda tartışan iki Spinoza okulu vardı. Bay Bauer istediği açıklamayı Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde bulabilirdi. Orada cümlesi cümlesine şunlar yazar: "Şu mutlak varlık konusunda, Aydınlanmacılar kendi aralarında bir iç savaş sürdürür [...] ve iki tarafa ayrılır [...]; biri [...] yüklemsiz Mutlak'ı mutlak Yüce Varlık diye adlandırır

> [...], diğeri ona Madde der [...]. Her ikisi için de aynı kavram söz konusudur, fark nesnede değil, yalnızca ve yalnızca iki yapının farklı hareket noktalarındadır."
>
> 3. Sonuçta ve hep Hegel'de kalarak, Bay Bauer, tözün kavrama ve kendilik bilincine ulaşmazsa, "romantizm"de kaybolup gittiğini bulabilirdi. Zamanında *Hallische Jahrbücher*'de [*Halle Yıllıkları*] benzer fikirler geliştirildi.
>
> Bununla birlikte, "Tin"in, ne pahasına olursa olsun, "hasım"ı olan materyalizmi "doğal bir son"a mahkûm etmesi gerekiyordu.[15]

Kutsal Aile'de, daha sonra yazarını yalnızca gülümsetecek olan şu Feuerbach düşüncesinin yarattığı geçici hayranlık sürse de, *Alman İdeolojisi* (1845-1846) yukarıda sözünü ettiğimiz "hesaplaşma"nın son aşamasını temsil eder. Artık Marx'ın felsefi düşüncesi, çıraklık döneminden yalnızca eleştirel kazanımını korumak isteyecek ve felsefe uzmanlarının entelektüel ürünleri sadece "yanlış" bir dünyanın, insanlıktan yoksun bir insani evrenin ideolojik ifadeleri olarak değerlendirilecektir. Her türlü ideolojinin bu düşmanının şu ya da bu metninde Spinoza'nın adı hâlâ ortaya çıkıyorsa, bunun nedeni bellidir: Yanlış atılmış adımların mutlaka gülünç düşürmeyle cezalandırıldığı bir alana ihtiyatsızca giren herhangi bir kurbanı, onun otoritesiyle yıkmak. Bu doğrultuda Max Stirner, İnsan'a saygı adına insan*ların* kafasını uçuran Robespierre ve Saint-Just gibi "cübbeliler" ve "burnu büyükler"in cazibesine kapıldığında, Marx, yoksul kitlenin, aşırı şiddetin nedeni olan gerçek ve dindışı çıkarlarına hiç gönderme yapmayan devrimci tarih dersini alaya alacaktır:

> Bir eski zaman "cübbeli"si olan Spinoza ise "cehalet bahane değildir" derken, daha 17. yüzyılda, aziz Max'ın "sansürcü"sü olma küstahlığını göstermişti.[16]

Marx aynı metinde, *Kutsal Aile*'de Bruno Bauer'e yönelttiği bir eleştiriye geri döner; orada *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*'in [İncil'in İlk Üç Kitabının Tarihinin Eleştirisi] (1841) yazarına, yani bu kitabı "belirlenmiş bir sistemin son aşaması" ya da Hegel sisteminin son aşaması olarak nitelendiren Bauer'e karşı Strauss ve Feuerbach'ın savunmasını üstlenmiştir. Marx tartışmaya, Bauer'in, "sistem"in aşılmasında Hegel taklitçilerinin rolü konusundaki kanılarını sorgulayan öğretisel bir noktadan girişir:

> Töz ve Kendilik Bilinci konusunda Strauss'la Bauer'in kavgası Hegelci spekülasyonların tam bağrında yer alır. Hegel'de üç öğe vardır: Spinozacı Töz, Fichteci Kendilik Bilinci ve ikisinin zorunlu bir şekilde çelişkili olan Hegelci birliği olarak Mutlak Tin. Birinci öğe, insandan ayrılırken metafizik olarak dönüşen Doğa'dır; ikinci öğe, doğadan ayrılırken metafizik olarak dönüşen Tin'dir; üçüncü öğe, diğer ikisinin, gerçek insanla gerçek insan türünün, metafizik olarak dönüşen birliğidir. Strauss, Spinozacı temeller üstünde, Hegel düşüncesinin son aşamasını tamamlar, Bauer bunu Fichteci temeller üstünde yapar; ama ikisi de teolojinin sınırlarını aşamaz. İkisi de, iki öğenin her birini, tek yanlı, yani mantıksal sonucuna ulaştırmak için geliştirirken, Hegel'de her iki öğe diğeri tarafından yanlışlandığı ölçüde onu eleştirdiler –demek ki eleştirilerinde, ikisi de Hegel'in ötesine gidiyor, ama aynı zamanda, her biri Hegel sisteminin bir yönünü temsil ettiği için, ikisi de onun spekülasyonunun içinden çıkamıyor. Bunu yapabilen yalnızca, mutlak metafizik tini "doğanın temelleri üstündeki gerçek insan"da eriterek, Hegelci temeller üzerinde Hegel düşüncesinin son aşamasını tamamlayan ve onu eleştiren Feuerbach olacaktır. Yalnızca, din eleştirisinin son aşamasını tamamlarken, aynı zamanda, devasa çizgilerle Hegelci spekülasyonun ve dahası her türlü metafiziğin eleştirisinin temellerini hazırlayan Feuerbach.[17]

Marx, *Kutsal Aile*'de başlatılmış olan tartışmaya *Alman İdeolojisi*'nde geri döndüğü sırada, Bauer'in, "yaşlı-Hegelci atı koşturma"yı sürdürdüğünden emindi. Bauer Hegelci felsefenin zayıflığını –aynı zamanda da cazibesini– karşıt iki kavramsal alanın, Spinoza'nın Töz'üyle Fichte'nin Ben'inin bileşiminde buluyordu. Kendilik Bilinci'yle Mutlak Tin arasındaki ilişki türünden bir sorunsalı imkânsız kılarak, Hegelci sisteme içkin bu çelişkinin çözümünü bulduğunu iddia ediyordu. Marx'ın karşı çıktığı da bu iddiaydı:

> *Kutsal Aile*'de, Hegelci felsefe Spinoza'yla Fichte düşüncelerinin birliği olarak sunulmuştu; aynı zamanda bu teze içkin olan çelişkiye de işaret etmiştik.[18]

Kabul etmek gerekir ki, Hegel ve Bauer'i yan yana kavramsal ve spekülatif oyun düşkünleri olarak sunarken, Marx sık sık, keskin alayı mantıksal olarak temellendirilmiş sava tercih eder: Böylelikle, mantıksal sağlamlığıyla Alman sistem kurucularının eleştirilerine mükemmel bir

şekilde direnmiş bir düşüncenin safına açıkça geçmez. Bir başka deyişle, Marx'ın Lahey münzevisinin *more geometrico demonstrata** etiğine verdiği üstü örtülü destek, gerçek yandaşlar kadar gerçek takipçilere özgü o inanç ve coşkudan yoksundur. Bu nedenle Marx Spinoza'yı, politik ve hukuki bilimlerdeki gerçek bir devrimin başlangıcını belirleyen entelektüel bir topluluk ve gelenek içine yerleştirmekle yetindi. *Der Einzige und sein Eigentum*'un [*Biricik ve Mülkiyeti*] (1841) yazarının savunduğu hukuk anlayışına karşı giriştiği polemik, bize bunun anlamlı bir örneğini sunar. Stirner'de etimolojik ustalıklar çoğu zaman savların yerine geçer. O, hukukun güçle kurulduğuna ilişkin klasik fikri kabul ederek, sonunda lafazanlığına ampirik bir öğe katmıştır.

> Bunu yaparken, kendisini tüm ağır takım taklavatından kurtarabilirdi, çünkü Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodin vb.'den başlayarak daha yakın bir döneme kadar, ayrıca bu isimlerden öncekileri anmaya bile gerek yok, güç hukukun temeli olarak sunuldu; böylece, politikanın teorik kavranışı ahlaktan arındırıldı ve tek bir postulatla karşılaşıldı: politikanın özerk olarak ele alınması.[19]

IV

Marx, politik ekonomi eleştirisini kesinkes hayatının işi olarak seçtikten ve böylece işçi hareketinin militan teorisyenliğine soyunmaya karar verdikten sonra, herhangi bir felsefi araştırmayla tüm bağını hemen hemen kopardı; bundan sonra geçmişin felsefi uğraşları yalnızca anılar ya da kaynağa göndermeler olarak, ekonomik kavram ve teorilerin çözümüne damga vuracaktır. Bu özellikle, bu çözümün zorunluluklarına uyarlanmış bir yöntemin araştırılması ve tanımlanması sırasında söz konusu olacaktır; yani "Hegelci eğilim", kapitalist üretim tarzı eleştirisini ve "modern toplumun hareketinin ekonomik yasası"nın kâşifini ele geçirdiğinde.[20]

Spinoza'nın adı, otuz yıldan uzun bir süreye yayılan bir çalışmanın içine bölük pörçük dağılacaktır. Bu yine de, yankıları kalıcı tinsel bir karşılaşmanın derin etkisini ele veren biçimde, bir tür saygıdan muaf olmayacaktır. Marx'ın mektuplarındaki "Spinozacı" izler, çok sık olmasalar da, bu karşılaşmanın yoğunluğunu kanıtlar. *Komünist Manifesto*'nun

* Lat. Geometrik tarzda kanıtlanmış.

yazarının sürekli para sıkıntısı çekmesi, onu çoğu zaman, muhtaç olmaktan emeğiyle kurtulmayı bilen optik cam perdahçısının bilgeliğini anmak zorunda bırakmıştır.

> Ama Spinoza'nın bize öğrettiği gibi, her şeyi *sub specie aeterni* görmek insana huzur verir.[21]

Koşullar onu yeniden felsefi okumaların içine dalmak zorunda bıraktığında, Marx, felsefe profesörlüğüne hazırlanan genç heveslinin kısa adaylık günlerini hatırlamaktan kendisini alamayacaktır. Ferdinand Lassalle ona *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos* [*Efes'in Karanlık Düşünürü Herakleitos'un Felsefesi*] (1858) adlı yapıtı hakkında ne düşündüğünü sorunca, kitabın yazarına gönderdiği mektupta, örneğin Demokritos'un natüralist felsefesi hakkındaki görüşü gibi, bazı ayrıntılarda onunla aynı fikirde olmadığını bildirir –yine de Engels'e, kitaba aslında "ikiyüzlü" sayılabilecek övgüler yağdırdığını söyleyecektir.

> Ben de, aşağı yukarı on sekiz yıl önce, çok daha kolay bir filozof olan Epikuros hakkında benzer bir çalışmaya giriştiğimden, senin çalışmanda aşmak zorunda kaldığın güçlükleri daha da iyi biliyorum. Benim için söz konusu olan, parçalardan yola çıkarak tüm sistemi açıklamaktı; bu sistem konusunda hâlâ şuna eminim: Herakleitos'ta da olduğu gibi, bu sistem Epikuros'un yazılarında, üstü örtülü biçimde, yalnızca *kendinde* vardı ve asla bilinçli olarak tasarlanmış değildi. Çalışmalarına sistematik bir biçim vermiş olan filozoflarda, örneğin Spinoza'da bile, sistemin (*der Bau*) içyapısı, yazarın onu bilinçli olarak içinde açıkladığı biçimden bütünüyle farklıdır.[22]

O sırada, ilk kez "ekonomi"sinin yöntemsel kurallarını saptamaya, "felsefenin son sözü" olarak gördüğü ve iflah olmaz bir Hegelci olan Lassalle'nin araya mesafe koymayı ihmal ettiği diyalektiği, yani Hegelci diyalektiği "mistik örtüsü"nden "kurtarma"ya çalışan Marx için bu tespit sanki Spinoza'ya kesin bir bağlanmanın işaretiydi. *Kapital*'in ikinci baskısının (1873) sonsözünde, "gerçek yöntem"inden söz ederek ve ondaki "serimleme" ve "araştırma"ya (*Darstellungsweise* ve *Forschungsweise*) ilişkin ikili tarzı ayırt ederek yapacağı açıklamalara doğrudan bağlanabileceğinden, Marx'ın bu saptaması daha da önem kazanır.[23] Kuşkusuz *Kapital*'in yazarı için, "Ekonomi"sini, *more geometrico* bir yapıyla karşılaştırılabilecek bir esere dönüştürme istemi yabancı değildi.[24]

Marx, Devlet hurafesi filozofundan geri dönülemez biçimde kopmasına rağmen, Hegel'in, "gebermiş köpek" gibi, nesiller boyu hâkim düşünce yanlılarınca sessizliğe mahkûm edilmiş Spinoza'nın kaderini paylaşmasını da hoş göremezdi. Deyimin ilk kullanımının koşullarını gözden kaçırmış gibi görünse de, Marx'ın yazılarında ona birçok kez rastlanır; gerçekten de, deyimin isim babalığını, sinagogda lanetlenmiş "ateist"e duyduğu nefret yüzünden böyle bir hakarette bulunacak kadar gözü kararmış olan Moses Mendelssohn'a yakıştırmıştır.[25] Aslında, bu aşağılayıcı deyimi ilk kullanan, F. H. Jacobi'nin Spinoza öğretisi hakkında Moses Mendelssohn'a yazdığı mektuplarda aktardığı gibi, Lessing'dir. Lessing Jacobi'yi, Leibniz ve Spinoza felsefelerine ilişkin öğretisel bir noktayı açıklamaya ikna eder. Ve şöyle der: "Bu paralelliği bana anlatana kadar size rahat vermeyeceğim. [...] Çünkü insanlar Spinoza'dan hep gebermiş bir köpek gibi söz ediyorlar."[26]

Ne olursa olsun, Marx'ın çalışma hayatında pek önem taşımadığı belli olan bu olay, yine de akıl hocalarından birine göstermekten vazgeçmediği saygı konusunda bizi aydınlatır: *Kapital*'in yazarı, Hegel'in değerini düşürmeye çalışanlara karşı onu savunmak için, düşünürün ölümünden sonra başına gelenleri Spinoza'nınkilerle karşılaştırmaktan daha iyi bir yol bulamadı.

Son olarak, Marx'ın, mantıksal sağlamlığın ustasının otoritesine yaptığı başvuruyu özellikle anlamlı kılan bir bağlamda, onun Spinoza'ya son bir göndermesini, yorumlamayacaksak bile en azından kaydedelim. Marx, sermayenin birikim sürecini çözümlerken, zenginleşme kaynaklarına ilişkin klasik ve "kaba" ekonomistlerin teorilerini gözden geçirmeye başlar ve sonunda, sermayenin yalnızca birikiminin değil korunmasının da, öncelikle, kapitalistlerin uyguladıkları "perhiz"in sonucu olduğuna ilişkin teorinin mucidi Nassau W. Senior'a varır. "Kısaca, –diyecektir Marx, alay ederek– dünya artık yalnızca Vişnu'nun şu modern tövbekârının, yani kapitalistin çektiği çilelerle ayakta durabiliyor".[27] Klasik okulun bir yandaşı, Senior'a karşı haklı olarak "perhizin saf bir olumsuzlama" olduğunu ve "kârın kaynağının, sermayenin üretken kullanımı olduğunu" söylüyordu.[28] Marx'ın bu sonuncu yazarın yanında yer aldığını söylemeye bile gerek yok; bu da onu, *Kapital*'in ikinci baskısındaki bir dipnota eklediği şu saptamaya götürmüş olmalı:

> Her insan eyleminin, karşıtının bir "perhiz"i olarak görülebileceğine ilişkin şu basit düşünceye kaba ekonomistin kafası bir türlü ermedi. Yemek perhizden kaçınmaktır; yürümek olduğu yerde durmaktan kaçınmaktır; çalışmak tembellik etmekten kaçınmaktır vb. Bu baylar ara

sıra Spinoza'nın şu önermesi üstüne uzun uzun düşünseler iyi ederler: *Determinatio est negatio.*"[29]

Marx'ın temel eserinin yöntemsel ve etik varsayımları üstüne ciddi bir çalışma, onun "Spinoza'nın bu büyük önermesi"ni –deyim Hegel'indir–[30] sıklıkla üstünde tefekkür edilecek bir temaya dönüştürdüğünü kesinlikle kanıtlayabilir. Her şeyden önce şunu hatırlatmak uygun olacaktır: Marx, "Ekonomi"si üstüne çalışmaya başlarken, "kavramların diyalektik eşitlenmesinden" başka bir şey olacak ve "maddi üretim"i belirleyen "doğal yasalar"ı keşfe götürebilecek bir yöntem arayışına, deyim yerindeyse, Spinoza düşüncesinin damgasını vurdu. Gerçekten de Marx, dağıtım ve tüketim gibi "kategoriler"le üretim arasındaki genel ilişkiyi bir kıyaslamanın tarafları olarak gören ekonomistlerin "yavan" düşüncesini rafa kaldırdıktan sonra, bu konuda üretimle tüketimin dolaysız özdeşliği sonucuna –artık ekonomistler de bunu kabul eder– vardı:

> Üretim ve tüketimin bu özdeşliği, Spinoza'nın önermesine varır: *Determinatio est negatio.*[31]

Spinoza diyalektiğinden ödünç alınan bu teorik kazanımın belirsizliğini bir yana bırakarak, Marx düşüncesinin Spinozacı öğretinin derin izlerini taşıdığını söylerken yanıldığımızı sanmıyoruz. Bu öyle bir düşünceydi ki Ludwig Feuerbach onun hakkında şu yargıda bulunmuştu:

> Yalnızca teori pratiği, pratik de teoriyi haksız çıkarmadığı zaman, nitelik, hakikat ve dinden söz edilebilir. Spinoza özgür düşünenlerin ve materyalistlerin Musa'sıdır.[32]

Fransızcadan çeviren, Cemal Bâli Akal

Notlar

1) 30 Mart 1840 tarihli mektup, MEGA I, 1/2, s. 238.

2) Marx'ın 1844'te *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayımlatacağı "Zur Judenfrage" (*Yahudi Sorunu Üstüne*) başlıklı iki denemenin hem bir hukuki metin yorumlama hem de "geçmişe yönelik" olduğu söylenebilecek bir hesaplaşma olarak çifte bir niteliği vardır. Her

* Lat. Belirlenim olumsuzlamadır.

iki durumda da, annesi ve Hollanda Yahudisi akrabalarıyla çatışma halinde olan yazar için, Spinoza'yla tinsel karşılaşma, hayati önemde bir olaydır.

3) *Cahiers sur la philosophie d'Epicure*, VI, Marx-Engels-Werke (MEW), Ek Cilt, Berlin 1968, s. 219-225 *passim*.

4) Bkz. MEW, *A.g.e.*, s. 265. Ek'in konusu "Plutharkos'un Epikuros'un teolojisine karşı polemiğinin eleştirisi"dir. Bir önsöz ve iki bölüm içerir: I. İnsanın Tanrı'yla ilişkisi (üç altbölüme ayrılmıştır: 1. Korku ve aşkın varlık; 2. Kült ve birey; 3. İnayet ve düşmüş Tanrı). II. Bireysel ölümsüzlük (üç altbölüme ayrılmıştır: 1. Dinsel feodalizm. Alt tabakaların cehennemi; 2. Yığının özlemi; 3. Seçilmişlerin kibri).

5) Krş. Spinoza, *L'Ethique* I, Ö36 ve Ek. Düşünür, "nedenlerin nedenleri" konusunda kendi kendilerine hiç durmadan sorular sorduktan sonra, sonunda, "Tanrı'nın iradesine, cehaletin bu barınağı"na sığınanları eleştirir (Pléiade baskısı, s. 350).

6) Krş. MEW, *A.g.e.*, s. 286.

7) Bkz. A. Matheron'un makalesi: "*Le Traité théologico-politique* vu par le jeune Marx", *Cahiers Spinoza*, 1977 s. 159-212.

8) "Prusya'daki Son Sansür Yönetmeliği Üzerine Düşünceler". 1843'te İsviçre'de Arnold Ruge yönetiminde yayımlanan *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* Cilt I'deki makale.

9) "*Kölnische Zeitung*'un 179. sayısının Başmakalesi". *Rheinische Zeitung*'da 14 Temmuz 1842.

10) *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 1859, Önsöz.

11) MEW, Cilt II, s. 131-141 [*Kutsal Aile*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol, 2009].

12) *A.g.e.*, s. 131.

13) *A.g.e.*, s. 135.

14) Friedrich Albert Lange'nin *Materyalizmin Tarihi* bugün hâlâ, Marx'ın sahip çıktığı düşünce okulunu tanımak isteyenler için vazgeçilemez bir başvuru eseridir. Yazarın çizdiği tarihsel tabloda ona özel bir yer ayrılmamış olsa da, Spinoza adının, "materyalist" kavramlaştırmalar ile bunlara getirilen eleştirilerin çatıştığı belirleyici anlarda gözükmesi kimseyi şaşırtmayacaktır. Lange çalışmasının "Kant'a kadar materyalizm"e ayrılmış olan birinci bölümünü tamamlarken, kendi fikir ve duygularının, en sonunda, materyalizmden çok Spinozacılığa yakın olduğunu kabul etmekten çekinmez. Jacobi'yle Lessing arasındaki tartışmanın etkisiyle Spinoza'nın Almanya'da yeniden ortaya çıkışına kısaca değindikten sonra, yargısını desteklemek için iki tanıklığa başvurur: Lichtenberg'in ve Goethe'nin tanıklıkları. Lange, birinci tanıklık için şu sözleri sarf eder: "Dünya yıllar yıllar boyu daha varolsun, o zaman evrensel din arılaştırılmış bir Spinozacılık olur. Kendi haline bırakılırsa, insan aklı başka hiçbir yere götürmez ve başka bir yere götürmesi de imkânsızdır". Materyalizm tarihçisi, Goethe konusunda ise başka şeyler yanında şunları da söyler: "Goethe, son yıllarında, heterojen bir anlayış onu fena halde alt üst ettiğinde, Spinoza'nın *Etik*'ine sığınıyordu. Onu, 'değişmez biçimde Tanrı'yı doğada ve doğayı Tanrı'da kavramasını sağlayan' saf, derin, doğuştan ve sınanmış, kendi görüş tarzım diye adlandırıyordu". Krş. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Cilt I, Leipzig, s. 285 vd. [F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal, 1998].

15) *Kutsal Aile*, MEW II, s. 139.

16) *Alman İdeolojisi*, MEW III, s. 162.

17) *Kutsal Aile*, MEW II, s. 147.

18) *Alman İdeolojisi*, MEW III, s. 82.

19) *A.g.e.*, s. 304.

20) Bkz. M. Rubel, "Plan et méthode de l'Economie", *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974, s. 369-401.

21) Marx'tan Adolf Cluss'a, 30 Temmuz 1852.

22) Marx'tan Lassalle'ye, 31 Mayıs 1858.

23) *Kapital*, III. Kitap, Pléiade II, s. 558.

24) Marx ailesinin yakını olan bir Fransız mülteci şöyle yazabiliyordu: "Karl Marx, toplumsal bilime Spinoza'nın yöntemini uygulayan büyük araştırmacı..." Lissagaray, *Histoire de la Commune*, 1876, s. 24.

25) Marx bu deyimden, önce, "Lessing zamanında, Moses Mendelssohn'un gözünde Spinoza'nın olduğundan da çok", uzun süre "gebermiş köpek" olarak kalan James Steuart dolayısıyla söz eder (*Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*, 1859, Pléiade I, s. 430). Marx, Hegelci yöntemi uygulaması konusunda F. A. Lange'nin yaptığı yorumlar (İşçi Sınıfı Sorunu'nda, 2. baskı, 1870) hakkında Kugelmann'a yazdığı bir mektupta kendisini daha da açık ifade eder. Lange Hegel'in de Marx'ın da yöntemini hiç mi hiç anlamamaktadır. "Bir açıdan bana Moses Mendelssohn'u hatırlatıyor. Gerçekten de, yavan kafanın bu mükemmel örneği, 'Spinoza'yı, şu gebermiş köpeği ciddiye almayı düşünebildiği için, Lessing'e mektup yazıp şaşkınlığını bildiriyordu" (Marx'tan Kugelmann'a, 27 Haziran 1870). Marx, son olarak da *Kapital*'in ikinci baskısının yukarıda sözü edilen sonsözünde, "Günün eğitimli Almanya'sında üst tabakayı ellerinde tutan ve Lessing zamanında Moses Mendelssohn 'gebermiş köpek' diyerek Spinoza'ya karşı nasıl tavır aldıysa Hegel'e karşı aynı tavrı almaktan hoşlanan huysuz, burnu büyük ve vasat taklitçiler"e duyduğu nefreti açığa vurur (Pléiade I, *A.g.e.* s. 1633). Ayrıca, Marx'ın 11 Ocak 1868'de Engels'e yazdığı ve E. Dühring'in "doğal diyalektiği"ni alaya aldığı mektuba da bakılabilir: "Almanya'daki bu baylar (reaksiyoner birkaç teolog dışında) Hegel'in diyalektiğinin 'gebermiş köpek' olduğunu sanıyorlar. Bu açıdan Feuerbach'ın vicdanı hiç rahat değil."

26) Krş. F. H. Jacobi, *Œuvres philosophiques*, Paris 1956, s. 116.

27) *Kapital* I. Kitap, Pléiade, s. 1103.

28) *A.g.e.*, s. 1101.

29) *A.g.e.* J. Roy'un, asıl anlama daha az bağlı kalan çevirisini değiştirdik, krş. MEW, XXIII, s. 623.

30) Hegel, *Vorlesungen* über *die Geschichte der Philosophie*, Cilt I, Leipzig 1971, s. 388: "*omnis determinatio est negatio* ist der grosse Satz des Spinoza". Spinoza, burada, bilinemez ve adlandırılamaz varlık-olmayan üstüne akıl yürüten Parmenides'e yaklaştırılmıştır. Aynı biçimde bkz. *Mantık Bilimi*, I. Kitap'ta Hegel'in Töz'ün birliği fikrini yorumladığı bölüm: "Olumlu açıdan bakılırsa, belirleme olumsuzlamadır. Bu Spinoza'nın önermesidir: *omnis determinatio est negatio*. Bu önerme hayati bir önem taşır [...]" (çev. S. Jankélévitch, Paris 1947, s. 109). Yine Bkz. Hegel, *Encyclopédie*, I § 91, Ek.

31) Marx, *Introduction générale à la Critique de l'économie politique* (1857), Pléiade I, s. 243 [*Grundrisse*, 1. Bölüm].

32) L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), 15, Leipzig 1846 baskısı, s. 290 vd.

*Causa Sui ya da Wechselwirkung: Spinoza ile Hegel Arasında Engels**

Vittorio Morfino

I

Jacques Monod *Rastlantı ve Zorunluluk* adlı kitabının ikinci bölümünü dirimci ve animist teorilerin çözümlenmesine ayırır, Engels'in diyalektik materyalizmini de bu çerçevede ele alır. Monod konuya girerken, modern bilimin değişmezlik ile teleonomi arasındaki ilişki konusunda kabul edebileceği tek hipotezin, "değişmezliğin teleonomiyi zorunlu olarak öncelemesi" olduğunu söyler.[1] Monod'ya göre diğer bütün anlayışlar bunun tam tersi bir hipotezi gerektirir:

> yani *değişmezliği muhafaza edenin, ontogeneze kılavuzluk edenin, evrimi yönlendirenin*, bütün bu fenomenlerin (canlı varlıklar) tezahürlerini oluşturduğu ilk teleonomik ilke [olduğu hipotezi].[2]

Bu tersine çevirmede nesnellik ilkesinin zımni bir terki söz konusudur.[3] Monod değişmezlik-teleonomi ilişkisini tersine çeviren anlayışları iki

* Lat. *Causa sui*: Kendisinin nedeni; Alm. *Wechselwirkung*: Karşılıklı etki, etkileşim. Vittorio Morfino, "*Causa sui* or *Wechselwirkung*: Engels between Spinoza and Hegel", İt. çev. Peter Thomas, *Historical Materialism*, 2008, Cilt 16, Sayı 1, s. 9-35.

gruba ayırır: teleonomik ilkenin biyosferin çevresine müdahalesini kabul eden dirimcilik ile

> hem kozmik evrimden hem de biyosferdeki evrimden sorumlu olan, en kesin ve yoğun ifadesini bunlarda bulan *evrensel* bir teleonomik ilkeye başvuran [animizm].[4]

Animist anlayışlar, insanla doğa arasında derin bir uyuşma olduğunu veri kabul ederler: "İnsan'ın kendi merkezî sinir sisteminin son derece teleonomik işleyişinin farkındalığı"nı[5] hayvanlara, bitkilere, minerallere, meteorolojik fenomenlere ve gök cisimlerine yansıtırlar ("varlığın nedenini belirleyen bu yansıtmadır ve varlık ancak bu yansıtmadan dolayı anlamlıdır").[6]

Monod söz konusu anlayışların bugün büsbütün son bulmuş bir çağın uzak hatırası olmak şöyle dursun, "modern insanın ruhuna saldığı derin ve güçlü (*vivaces*) kökleri korumakta" olduğu uyarısında bulunur.[7] Modern kültürde on yedinci yüzyıldan itibaren antik bağlaşımı yeniden inşa etmeye yönelik çabalar bunun kanıtıdır: "Bunu görmek için, sözgelimi Leibniz'in büyük çabalarını yahut Hegel'in yükselttiği devasa ve sağlam (*pesant*) anıtı düşünmek yeterlidir."[8]

Bazı on dokuzuncu yüzyıl teorilerini çözümleyerek meselenin can alıcı noktasına varan Monod, Teilhard de Chardin'de, Spencer'ın evrimciliğinde, hatta Marx ve Engels'de bile böyle bir anlayışa rastlanabildiğini ileri sürer. Bu, "on dokuzuncu yüzyıldaki bilimsel ilerleme ideolojisinin merkezî fikridir".[9] Monod diyalektik materyalizmi değerlendirirken, neredeyse sadece Engels'in doğa felsefesi üzerine yazdığı iki klasik metnine, yani *Anti-Dühring* ile ölümünden sonra *Doğanın Diyalektiği* başlığı altında yayımlanmış fragmanlarına açıktan atıfta bulunur. Monod diyalektik materyalizmi birkaç şematik nokta çerçevesinde özetledikten sonra,[10] "diyalektik çelişkiyi, her hareketi, her evrimi yöneten 'temel yasa' haline getirme"nin sonuçlarından birinin, "doğaya dair, içinde üstün, yapıcı, yaratıcı bir projenin keşfedilebileceği öznel bir yorum" olduğuna vurgu yapar.[11] Dolayısıyla bu, nesnellik ilkesinin zayıflamasına yol açmıştır. İnsanbiçimci yanılsama burada farklı bir kılıkla sahneye geri döner: Evrim teorisi insanı yaradılışın devinimsiz merkezi olmaktan çıkararak, onu "bütün evrenin uzundur beklenen doğal mirasçısı" haline getirir.[12] Monod bu beyanın bir kanıtı olarak *Doğanın Diyalektiği*'nden, "insan türüne olmasa da, en azından düşünen beyne ebedî bir dönüş" vaadeden bir pasajı aktarır.[13]

> Öte yandan, bu döngü (*Kreislauf*) zaman ve uzayda ne kadar sık ve sonsuzca tamamlanırsa tamamlansın (Engels burada maddenin ebedî döngüsünden bahsetmektedir –V.M.); kaç milyonlarca Güneş ve Dünya doğup yok olursa olsun; organik hayata uygun koşullar oluşana dek ne kadar uzun zaman geçerse geçsin; aralarından düşünen beyne sahip hayvanların gelişmesine ve kısa bir zaman için yaşam koşullarının ortaya çıkıp sonra gene amansızca yok edilmesine dek ne kadar çok organik varlık meydana gelip yok olursa olsun, maddenin bütün dönüşümleri (*Wandlungen*) içinde, onun sonsuza dek aynı kalacak hiçbir niteliğinin (*Attribute*) hiçbir zaman kaybedilmeyeceğinden ve bu yüzden aynı zamanda aynı sarsılmaz zorunlulukla yeryüzünün en yüce yaratımı olan düşünen zihni (*denkender Geist*) yok edeceği ve bir başka yerde, bir başka zaman onu yeniden üreteceğinden kesinlikle (*Gewißheit*) kuşkumuz yoktur.[14]

Monod'nun Engels'in animist yansıtmasını örneklemek için aktardığı bu pasaj, bizi tam da tartışmamızın odağına götürüyor: Tarzlarının sonsuz değişimine rağmen ebedî olarak kendisiyle aynı kalan ve sıfatlarından herhangi birini kaybetmeyen bir madde anlayışı, bizi Spinoza'nın teorik ufkuna sevk eder.

Aslında bu sevkte o kadar şaşılacak bir şey yoktur, çünkü Plehanov Spinozacı doğa anlayışı hakkında yönelttiği bir soruya Engels'in şöyle cevap verdiğini aktarır bize: "İhtiyar Spinoza kesinlikle haklıydı." Böylesi bir gönderme, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki Alman materyalizmi içinde bir istisna da değildir. Bunu görmek için, Häckel ve Dietzgen'i hatırlamak yeter.[15] Asıl şaşırtıcı olan, bu göndermenin Engels'in insanbiçimcilikle, dolayısıyla da animizmle itham edilmesine yol açmış olmasıdır. "*Par excellence** Kopernikçi düşünce"[16] olan Spinoza'nın felsefesi, her tür insanbiçimciliği ve teleolojiyi men edecek şekilde inşa edilmiş gibidir.

Spinoza felsefesine göndermede bulunduğu halde Engels'in animizmle itham edilmesinin (ki baştan söylemek gerekirse, benim de katıldığım bir yargı bu) teorik nedenlerini açımlamak için, Engels, Spinoza ve son olarak da Hegel'in metinlerine uğrayarak dolambaçlı bir yol izlememiz gerekecek.

* Fr. Mükemmel bir şekilde, tam anlamıyla.

II

Fakat öncelikle, Engels'in Spinoza'nın teorisine yaptığı gönderme üzerinde duralım. Bizzat Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nin "Giriş" bölümünde, genel ifadelerle de olsa açıkça tasdik ettiği bir göndermedir bu. Engels burada modern bilimin halen nasıl boğazına kadar teolojiye batmış olduğunun altını çizdikten sonra şöyle der:

> O zamanların felsefesinin en saygın yanı, dönemin doğa bilgisinin sınırlı durumunun kendisini yanlış yola saptırmasına izin vermemesi ve –Spinoza'dan başlayıp büyük Fransız materyalistlerine kadar– dünyayı, dünyanın kendisiyle açıklamakta direterek, ayrıntılı gerekçelendirmeleri geleceğin doğa bilimine bırakmasıdır.[17]

Yani Spinoza, dünyayı, maddenin dışındaki bir ilk itici güce işaret eden Descartes ve Newton gibi aşkın bir varlığa başvurarak değil, onun kendi terimleriyle izah etme becerisini göstermiştir. Spinoza için hareket, tıpkı Engels'de olduğu gibi, tam da maddenin varlık tarzıdır.[18] Hareketsiz madde, bu yüzden düşünülemezdir. Engels *Doğanın Diyalektiği*'nde şöyle der:

> Bizce kavranabilen tüm doğa bir sistem, cisimlerin birbiriyle karşılıklı bağlantılı bir bütünlüğünü (*Gesamtzusammenhang*) oluşturur ve biz burada cisim deyince, yıldızlardan atomlara kadar, hatta varlıkları kabul edildiği ölçüde, eter parçacıklarına kadar bütün maddi varoluşu anlıyoruz. Bu cisimlerin birbirleriyle karşılıklı bağlantılı olduğu (*in einem Zusammenhang*) gerçeği, onların birbirlerini karşılıklı etkilediği (*aufeinander einwirken*) gerçeğini içinde taşır; nitekim hareketi oluşturan da, onların bu karşılıklı tepkisidir (*gegenseitige Einwirkung*). Buradan açıkça anlaşılıyor ki, madde hareketsiz düşünülemez. Ayrıca madde verili olan, verili olduğu kadar da yaratılamaz ve yok edilemez olan bir şey olarak karşımıza çıkıyorsa, buradan hareketin de yaratılamaz olduğu kadar yok edilemez olduğu sonucu çıkar. Bu vargı (*Folgerungen*), evrenin bir sistem, cisimlerin bir karşılıklı bağlantısı (*Zusammenhang*) olduğu kabul edilir edilmez, reddedilmez bir hâl alır.[19]

Dolayısıyla Spinoza gibi Engels de, doğanın, birbirlerine bağlı parçalarının ancak soyutlama yoluyla ayrılabildiği evrensel bir bütünlük olduğunu savunur:

> Doğada hiçbir şey diğerlerinden ayrı meydana gelmez. Her şey, diğerlerini etkiler ve diğerlerinden etkilenir ve doğa bilimcilerini en basit şeyleri bile netlikle görmekten alıkoyan, en çok da bu çokyönlü hareket ve etkileşimin (*dieser allseitigen Bewegung und Wechselwirkung*) unutulmasıdır.[20]

Gerçekliğin bilgisi, söz konusu gerçekliğin, olayların sonsuz bir karşılıklı ilişkisi olarak düşünülmesi koşuluyla olanaklıdır.[21] Olayların kendi tekillikleri içinde açıklanması, ancak her birinin bütünle kurduğu bağlantılar –tam da onların tekil oluşlarının (*evenire*) doğasını oluşturan bağlantılar– yoluyla mümkündür.[22] Bu nedenle doğada, doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin hayali laboratuvarı (mekanikteki bilardo masası örneği ve politik ekonomideki Robinsonad metinler) dışında, izole, ayrık olgu diye bir şey yoktur. Engels tam da bu nedenden ötürü bilimin, "ilke ile sonuç (*Grund und Folge*), neden ile etki, özdeşlik ile farklılık, görünüş ile öz (*Schein und Wesen*) arasındaki katı karşıtlıklara (*fixen Gegensätze*)" dayanan bilimsel bulguların oluşturduğu katı kabuğu kırmak için, mistik kabuğundan kurtulmuş bir diyalektiğe ihtiyacı olduğunu savunur:[23]

> Kimya –atomistik. Fizikteki soyut bölünebilirlik –kötü (*schlechte*) sonsuzluk. Fizyoloji –hücre (gerek tekil bireyin, gerekse türün farklılaşma yoluyla izlediği organik gelişme süreci, rasyonel diyalektiğin en çarpıcı deneyi) ve son olarak, doğa kuvvetlerinin özdeşliği ve kategorilerin tüm değişmezliğine son veren karşılıklı dönüştürülebilirlik (*gegenseitige Verwandlung*). Buna karşın, doğa bilimcilerin çoğunluğu eski metafizik kategorilere halen sımsıkı sarılmakta ve iş, doğadaki diyalektiği tabiri caizse kanıtlayan bu modern olguları (*Tatsachen*) rasyonel olarak açıklamaya ve birbiriyle ilişkilendirmeye (*Zusammenhang*) geldiğinde ise, çaresiz kalmaktadır. Bu noktada *düşünme* gereklidir (*hier mußte gedacht werden*): Atomlar ve moleküller vs. mikroskopla değil, ancak düşünme süreciyle gözlemlenebilir. Kimyacılar (Hegel'den haberdar olan Schorlemmer bu anlamda bir istisnadır) ile Wirchow'un, çaresizliğin sonunda alelade sözlerle geçiştirilip örtbas edildiği *Cellularpathologie*'sini [Hücre Patolojisi] karşılaştırın. Gizemcilikten sıyrılmış diyalektik, gündelik silahlarını sanki mantığın basit matematiğiymiş gibi gösteren, katı kategorinin yeterli olduğu alanı terk eden doğa bilimi için mutlak bir zorunluluk haline geliyor.[24]

Engels'in anladığı şekliyle diyalektik, böylece, "metafiziğin tersine, karşılıklı bağlantıların bilimi olarak geliştirilmelidir."[25] Bu da Engels'in,

Batı düşünce tarihindeki, ilişkiyi özne-yüklem şeklinde düşünen geleneksel metafiziğin tersine, ilişkinin bireye üstünlüğünü düşünme yönündeki ilk ve belki de en sistemli çaba olan Spinozacı teoriye neden göndermede bulunduğunu açıklar.[26] Bu nedenle diyalektik, gerçekliği "bir şeyler alaşımı" olarak değil, "bir süreçler alaşımı" olarak düşünür. Bilhassa Darwin'le birlikte bilimsel bilginin ulaştığı aşama böyle bir çabayı gerektirir.[27] Metafizik, cins ve tür kavramları yoluyla düzenli ve birbirinden ayrı bir tözler hiyerarşisi tasavvur ederken, diyalektik, tek tek bireylerin kendi sonsuz çeşitlilikleriyle içinde oluştukları, birbiriyle bağlantılı bir süreçler alaşımını göz önünde bulundurur.

> Doğa görüşünde, bütün ayrımların ara basamaklara karışıp kaybolduğu, bütün karşıtların ara halkalar yoluyla birbirine geçtiği böyle bir aşama için, eski metafizik düşünce yöntemi artık yetersiz kalmaktadır. *Katı ve değişmez çizgiler* ve kayıtsız şartsız evrensel geçerlikte "ya bu, ya o" diye bir şey tanımayan, değişmez metafizik farklılıklar arasında köprü kuran, "ya bu, ya o" yanında "hem bu, hem o" kuralını da yerine koymasını bilen ve karşıtlıkları uzlaştıran diyalektik, bu aşamaya tam anlamıyla uygun düşen tek düşünce yöntemidir. Kuşkusuz günlük kullanımda, bilimdeki küçük bilim alışverişlerinde ise metafizik kategoriler geçerliliğini korur.[28]

Engels aynı yerde Hegelci mantık ve dolaylı olarak Spinozacı argümanlar temelinde, modern bilimin ulaştığı sonuçları düşünürken, eski metafizik kategorilerin nasıl da köhneleştiğini belirtir. Örneğin hayvanlar dünyasında birey kavramı, tam anlamıyla tanımlanabilir değildir:

> Yalnız belli bir hayvanın bir birey ya da sürü olup olmaması bakımından değil, gelişme içinde bir bireyin ortadan kalkması ve başka birinin (başkalarını besleyenler) başlaması bakımından da böyledir bu.[29]

Bu nedenle, organik dünyada, bütün ve parçalar gibi kategorilerin katı karşıtlıkları kifayetsiz hale gelmiştir.[30] Keza basit ve bileşik gibi kategorilerin karşıtlığı da "organik doğada çoktan yetersiz kalmıştır."[31] Dahası, özdeşlik ile farklılık arasında kurulan katı karşıtlık, organik dünyanın bilgisi açısından olduğu kadar inorganik dünyanın bilgisi açısından da hükümsüzleşmiştir:

> Organik bir varlığın kendi kendisiyle özdeş, sabit bir şey olarak ele alınması gerektiğini savunan biçimsel özdeşliğin eski soyut görüş açısı

geçerliliğini yitirmiştir. Buna karşın, bu görüş açısına dayanan düşünce biçimi, kategorileriyle birlikte yaşamaya devam ediyor. Oysa inorganik doğada bile gerçekte böyle bir özdeşlik yoktur. Her cisim, onu durmadan değiştiren, özdeşliğini yeni biçime sokan mekanik, fiziksel, kimyasal etkilerle sürekli karşı karşıya bulunur. Soyut özdeşlik, farklılıkla karşıtlığı içinde, yalnızca matematikte yürürlüktedir –kaldı ki orada bile bu sürekli ilga edilir.[32]

Buna ek olarak, olumsallık ile zorunluluk arasındaki katı metafizik karşıtlık da doğal süreçlerin bilgisi bağlamında kullanılamaz hale gelmiştir. Bu saptama, doğanın zorunlu süreçler yanında olumsal süreçler de barındırdığını varsayan ve sadece zorunlu süreçleri bilimin hedefi olarak saptayan anlayışlar için geçerli olduğu gibi, bilimin Fransız materyalizminden devraldığı, olumsalın varlığını düpedüz hiçe sayan belirlenimcilik için de geçerlidir. Sonuç itibariyle, iki anlayış da teolojik bir doğa anlayışına hapsolmuştur.

Hegel bu iki görüşe de karşı çıkarak, rastlantısal olanın rastlantısal olması sebebiyle bir nedeni (*Grund*) olduğu, keza, rastlantısal olanın rastlantısal olması sebebiyle bir nedeni (*Grund*) olmadığı; rastlantısalın zorunlu olduğu, zorunluluğun kendisini rastlantı olarak belirlediği ve öte yandan bu rastlantının da mutlak zorunluluk olduğu yolunda o zamana kadar duyulmamış önermeler ortaya koydu (*Logik* II, III. Bölüm, 2. Kısım: *Die Wirklichkeit*). Doğa bilimi bu önermeleri, paradoksal saçmalıklar, kendi kendisiyle çelişen safsatalar sayarak hesaba almadı. Teoriye gelince, o da bir yandan bir şeyin *ya* rastlantısal *ya da* zorunlu olduğunu, ikisinin bir arada olamayacağını kabul eden Wolff metafiziğinin düşünce yoksulluğunda diretti; ya da öte yandan, sözlerinde genellikle rastlantıyı reddeden, ama bunu, uygulamada her özel durumda kabul etmek üzere yapan ve düşünce yoksulluğu bakımından berikinden geri kalmayan mekanik belirlenimcilikte diretti.[33]

Engels, son olarak, neden ile etki arasındaki katı metafizik karşıtlığın yerini etkileşime (*Wechselwirkung*) bırakması gerektiğinin altını çizer:

Hareket halindeki maddeyi bir bütün olarak modern doğa bilimi açısından ele aldığımızda, karşımıza çıkan ilk şey *karşılıklı etkidir*. Bir dizi hareket biçimi mekanik hareket, ısı, ışık, elektrik manyetizma, kimyasal

> bileşme ve ayrışma, toplanma durumlarındaki geçişler, şu an organik hayatı *halen* dışarıda bırakıyor olsak bile, birbiriyle iç içe geçer, birbirini karşılıklı olarak belirler, bir yerde neden, başka bir yerde etki olarak karşımıza çıkar ve hareketin tümü, bütün o değişen biçimleri içinde aynı kalır. [...] Bu karşılıklı etki bilgisinden daha geriye gidemeyiz, çünkü bunun ardında bilinecek başka bir şey yoktur. Maddenin hareket biçimlerini biliyorsak (ki doğa biliminin çok kısa bir zamandır varolmasından ötürü, bu konudaki bilgimizde halen büyük eksiklikler vardır), maddenin kendisini de tanıyoruz ve böylece bilgimiz tamamlanmış demektir. [...] Yalnızca bu evrensel karşılıklı etkiden gerçek nedensellik ilişkisine varırız. Tek tek fenomenleri anlamak için, onları genel karşılıklı-bağlantıdan ayırmak, yalıtılmış halde ele almak zorundayızdır ve *bu durumda* değişen hareketler, biri neden diğeri de etki olmak üzere birbirinden ayrı iki kategoride görünür.[34]

İşte bu nedenle, etkileşim kavramı neden ile etki arasındaki katı karşıtlığın kullanışsızlığını olduğu gibi, etkin neden ve ereksel neden karşıtlığının kullanışsızlığını da ortaya koyar:

> Modern bakış açısından bu antitez konusundaki bütün o umutsuz döküntüye, gerek maddenin gerekse onun varoluş tarzı olan hareketin yaratılamaz olduğunu, bundan dolayı da *kendi ereksel nedeni* olduğunu deney ve teoriyle *bildiğimiz* için son verildi; öte yandan, evrenin hareketinin karşılıklı etkileşimi içinde bir an için, lokal olarak yalıtılan ya da zihnimizde düşünürken yalıtılan tek tek nedenlere de *etkin* nedenler adını vermek, hiçbir şekilde yeni bir saptama değil, olsa olsa kafa karıştırıcı bir unsur getirir. Etkin olmayan bir neden, neden değildir.[35]

Netice itibariyle Engels, bilimsel bilgide kaydedilen gelişmelerin yeni felsefi kategorilerin formülleştirilmesini nasıl da gerekli kıldığını ortaya koyar: Felsefi söylemin bu yeni düzenine, iki tözün karşılıklı etkisi olarak değil, unsurlarının etkileri arasındaki karşılıklı ilişkiye tekabül etmesinden ötürü, bütünlüğün, unsurları üzerindeki etkililiği olarak düşünülen *Wechselwirkung* kategorisi hükmedecek gibi görünmektedir. Böyle bir kategorinin sadece ortaya atılması bile –birey-bütünlük, bütün-parça, özdeşlik-farklılık, basit-bileşik, nicelik-nitelik,[36] olumsal-zorunlu, neden-etki, ereksel neden-etkin neden gibi– klasik metafizik karşıtlıkları, "ortak duyu"nun (*senso comune*) alanıyla sınırlandırmaya yeter.

III

Engels'e göre bu kategoriyi bütün anti-metafizik içerimleriyle düşünme *emsalsiz cesaretini* gösteren ilk teorisyen Spinoza'dır: "Spinoza'nın '*Töz causa sui'dir*' önermesi karşılıklı etkiyi (*Wechselwirkung*) çarpıcı biçimde ifade eder."[37]

Çember böylece kapanmaktadır. Engels'e göre Spinoza, doğayı kendi kendisiyle düşünen ilk modern zaman teorisyenidir; doğa biliminin bulgularının ancak çok az bir kısmını bilme imkânı bulabilmiş olmasına rağmen, aynı bulgularla bağdaşan tek felsefi kategoriyi –*Wechselwirkung* kategorisini– formülleştiren ilk kişidir.

Şimdi Spinoza'nın *Etik*'te formülleştirdiği şekliyle *causa sui* kavramını kısaca inceleyelim. Spinoza, *causa sui* olarak töz teorisinden hareketle, sonsuz tözün kendi kendisini üretimini, tarzların bütünlüğünün bir üretimi olarak düşünmüş,[38] 18. Önermedeki içkin (sonsuz) nedenselliği[39] ve 28. Önermedeki geçişli (sonlu) nedenselliği[40] birbirinden ayrı iki kategori olarak değil, tek ve eşzamanlı bir süreç olarak anlamaya çalışmıştır.[41] Bu yolla, içkin nedensellik kavramı, anlam ve hareketin dünyanın varlığına herhangi bir şekilde ilksel olarak verili olduğu fikrini (Descartes'ın ilk itici gücü) olumsuzlaması bakımından, varlığın hayali çifte katmanını yeniden yüzeyin mutlaklığının içine alır.

Geçişli nedensellik olarak anlaşılan bir ilk nedenin reddi, geçişli, sonlu nedensellik modelini yeniden düşünmeyi gerektirir, zira *causa sui* olan aynı zamanda zorunlu olarak *effectus sui*'dir.* Bu nedenle her tekil varoluş verili bir nedenin değil, böyle bir varoluşun bütün diğer varoluşlarla birlikte sürdürdüğü sonsuz zorunlu ilişkilerin etkisidir. Neden ve etki kavramları, böylece, hukuki isnadın insanbiçimci basitliğinden çıkarak, yapısal, süreçsel bir çeşitlilik halini alır: Her gerçeklik, her güç, sonlu ve belirli şekilde varolur ve onu olduğu haliyle oluşturan çeşitli ilişkiler tarafından baştan sona kuşatılır.

Böyle bir nedensellik anlayışı, birey kavramının yeniden tanımlanmasını beraberinde getirir. Bu anlayışa göre, her birey aslında bütündür ve parçadır, basittir ve bileşiktir, çünkü birey kendisiyle her zaman özdeş olan bir *subjectum*** olarak değil, unsurlar arasındaki hareket ve durağanlık ilişkisinin oranının değişmemesi koşuluyla, bireyin biçimini

* Lat. Kendisinin etkisi.
** Lat. Özne.

dönüştürmeksizin çeşitlenebilen unsurlar arasındaki süreğen bir ilişki olarak anlaşılır.

Sonuçta *causa sui* kavramı, Spinoza'yı zorunlu ile olumsal arasındaki klasik antitezi yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Töz, *effectus sui* olduğu ölçüde bir nedene sahiptir ve bundan ötürü de varoluşu başka bir şeye bağlıdır; yani töz, olumsaldır. Bununla birlikte, töz *causa sui* olduğu ölçüde, bir nedene sahip değildir, bu yüzden de varoluşu zorunludur. Başka bir deyişle bütünlükten yalıtıldığında olumsal olan tarz,[42] başka bir şeye, mutlak surette zorunlu olana, yani töze atıfta bulunmadığı takdirde varolmaz. Bununla birlikte şayet aynı töz, tarza özgü olumsallığın zorunluluğu[43] olarak ya da aralarında olumsal varoluşlar barındıran zorunlu ilişkilerin sonsuzluğu olarak varolmuyorsa, başka türlü de varolamaz. Spinoza'nın cins ve tür kavramlarını neden kullanışsız saydığı artık netleşmiştir: Bu gibi kavramlar, Aristoteles'inki gibi, her bir töz-bireyin, cins ve türün temin ettiği koordinatlar temelinde evrensel düzende belli bir yer işgal ettiği hiyerarşik ontolojiler çerçevesinde kullanışlıyken, Spinoza'nınki gibi, her tür durağanlığı ve hiyerarşiyi, varlığın radikal süreçselliği içinde çözündüren bir anlayış çerçevesinde işe yaramaz hale gelir.[44] Spinoza Oldenburg'a yazdığı 32. Mektupta şöyle der:

> Bütün cisimler başka cisimlerle çevrelenir; varolmaya ve değişmez ve belirli bir şekilde eylemeye karşılıklı olarak belirlenir; tüm bu belirlenimlerde ise hareketin durağanlığa olan oranı aynı kalır. Bundan çıkan sonuç da, her cismin, belli bir tarzda değişmiş olarak varolmasından ötürü, evrenin bütününün, bu bütünle uyumlu ve geri kalan parçalarla tutarlı bir parçası olarak anlaşılması gerektiğidir. Evrenin doğası sınırlı olmayıp [...] mutlak surette sonsuz olduğundan, parçaları bu sonsuz gücün doğası tarafından sonsuzca kontrol edilir ve sonsuz dönüşümler geçirmeye zorlanır.[45]

IV

Şimdi Engels'in, *causa sui* kavramının *Wechselwirkung* kavramını etkili bir şekilde ifade ettiğine dair beyanına dönelim. Aktarım tarafsız değildir (Bunu, tarafsız aktarımın olanaksız olduğunu da kabul ederek söylüyoruz). *Wechselwirkung* terimi aslında gerek Spinoza felsefesine, gerekse Almanya'daki Spinoza yorum geleneğine tümüyle yabancı kalan bir teorik tarihe göndermede bulunur. Çalışmamızın amaçları bakımından

belirtmemiz gerekir ki bu terim Kant'la birlikte önem kazanmıştır. Zira Kant *Wechselwirkung*'u ilişkinin üçüncü kategorisi olarak konumlandırır,[46] ve bunu ayrık yargıdan çıkarsayarak yapar.[47] Kant'a göre, böyle bir kategorinin görünüşlere (*Erscheinungen*) uygulanmasını mümkün kılan, "zamanın aşkınsal belirlenimi yoluyla [...] görünüşlerin kategori altında toplanmasına aracılık eden" aşkınsal şemadır.[48] *Wechselwirkung*'un yahut ilinekleri bakımından tözlerin karşılıklı nedenselliğinin şeması, bu yüzden, "bir tözün belirlenimlerinin, evrensel bir kural uyarınca başka bir tözünkilerle birlikte-varoluşudur."[49] Kant, deneyimin analojilerinden üçüncüsünü (deneyimi önceleyen ve onu ilk defa mümkün kılan bütün zamansal ilişkilerin kuralı), bu şema temelinde formülleştirir:[50] "Bütün tözler, uzayda birlikte varolarak algılanabildiklerinden ötürü, tam bir karşılıklılık (*Wechselwirkung*) içindedirler."[51]

Kantçı eleştirinin idealist yeniden kavramsallaştırması, tam da aşkınsal şematizmin veya görünüş ile kategorinin karşılaşma alanı olan imgelemin yeniden tanımlanmasını merkezine koymuştur. Alman idealizmi, Kant'a karşıt olarak, bu imgelemi üretken olarak, gerçekliğin kendisinin ilk kurulduğu alan olarak görmüştür. Schelling *System des transcendentalen Idealismus*'da [*Aşkınsal İdealizm Sistemi*] şunu ileri sürer:

> Bütün kategorilerin temelinde yatan ilk kategori, nesnenin üretimde hâlihazırda belirlendiği tek kategori, bildiğimiz gibi, ilişkidir. Nitekim ilişki tek sezgi kategorisi olduğundan, iç ve dış hissi halen birleşik şekilde sunan tek kategori olacaktır.[52]

Schelling *Wechselwirkung* (yukarıda bahsettiğimiz üçüncü ilişki kategorisi) kategorisini töz ve neden kategorilerinin sentezi olarak ortaya koyar ve buradan şu sonuca varır:

> Netice itibariyle, tam yerinde gösterildiği gibi, birinci kategori ancak ikinci kategori vasıtasıyla sezilebilirdir; bunun dayanağı, bu noktada meydana çıktığı gibi, ancak ikinci kategori vasıtasıyla zamanın aşkınsal şemasını ekliyor oluşumuzdur. Töz, töz olarak, ancak zamanda süren olarak sezilebilir; fakat şu ana kadar sadece mutlak sınırı belirtmiş olan zaman akmadıkça (kendisini tek bir boyutta uzatmadıkça), ki sadece nedensel dizilişin (*Causalzusammenhang*) ardıllığı yoluyla meydana gelir bu, töz de süren olarak sezilemez. Fakat diğer taraftan da, zamanda herhangi bir ardıllığın meydana gelmesi, ancak onda süregiden bir şeyle karşıtlık

içinde sezilebilirdir ya da zaman kendi akış = uzayında yakalanabildiği için, uzayda varlığını devam ettirir, nitekim bu da tözdür. Dolayısıyla bu iki kategori, ancak birbiriyle karşılıklı etkileşim (*Wechselseitigdurcheinander*) yoluyla olanaklıdır, yani ancak üçüncü bir kategoride olanaklıdır ki bu da karşılıklılıktır (*Wechselwirkung*).[53]

Gene de, Kant ve Schelling'in düşüncelerinin önemini azımsamadan söylersek, Engels'in *causa sui* = *Wechselwirkung* eşitliğinde, Hegel'in "Öz Öğretisi"nin son sayfalarını okumuş olmasının doğrudan etkisini görmek güç değildir.[54] (Bizzat Engels birçok yerde bunu ima eder).[55] Yukarıda da gördüğümüz gibi, Engels geleneksel metafiziğin kategorik çiftlerine karşı yönelttiği polemiklerde bu sayfalardaki tartışmalardan sürekli faydalanır. *Wechselwirkung*, Hegelci sistemde stratejik olarak asli bir yere sahiptir. Nesnel mantığın veya tözün en üstün gelişimini oluşturur; aynı zamanda da, töz veya nesnel mantık tarafından öznel mantığa, kavrama doğru uzatılan bir köprüdür. Başka bir deyişle, kendisine karşı saydamlaşarak, öznelliğin (idenin öznelliğinin) saf ışıklarının kendi içinde parlamasına olanak sağlayan, nesnelliktir.[56]

Hegel *Wechselwirkung*'u, *Mantık Bilimi*'nde yer alan "Öz Öğretisi"nin üçüncü kısmının üçüncü bölümünde ele alır.[57] "Gerçeklik" (*Wirklichkeit*) başlığını taşıyan bu üçüncü kısımda gerçeklik, varoluş ile özün birliği olarak ortaya konur.[58] Bununla birlikte, gerçekliğin birliği varlığın dolaysız birliği olamaz; daha ziyade, muzdarip olduğu ikiliğe duyarlı bir birlik, dolayımlanmış bir birlik olmalıdır. Béatrice Longuenesse'in de belirttiği gibi, "düşünce dünyasına, düşünceye dönüşen dünyaya ters düşecek gizli bir dünya söz konusu değildir."[59] "Öz Öğretisi"nin üçüncü kısmında birinci bölümünde Spinozacı mutlak, sıfat ve tarz kategorilerinin spekülatif bir açımlamasına;[60] ikinci bölümünde Kantçı modal kategorilerin spekülatif bir açımlamasına;[61] üçüncü bölümünde ise, Kantçı ilişki kategorilerinin diyalektiğinin açımlanmasına[62] yer verilir. Böyle spekülatif bir açımlamanın diyalektik hareketinin genel hatları, "mutlak ilişki" başlıklı bu üçüncü bölümün başında ortaya konur:

Bu ilişki (*Verhältniss*) dolaysız kavramında *töz* ile *ilinekler* arasındaki ilişki, kendinde mutlak görünüşün aniden gözden kayboluşu (*Verschwinden*) ve oluşudur. Kendisini bir başka varlık karşısında *kendisi* için varlık olarak yahut mutlak ilişkiyi gerçek olarak belirlemek yoluyla *nedensellik ilişkisi* olur. Sonunda, kendisiyle ilişkilenmek (*als sich auf sich Beziehen-*

des) olarak etkileşime (*Wechselwirkung*) geçmek yoluyla, mutlak ilişki içerdiği belirlenimler uyarınca aynı zamanda ortaya konur; bu, yani onun *belirlenimlerinde ortaya konmuş birliği*, ki bunlar tam da bütünün kendisi olarak ve bununla birlikte belirlenimleri olarak konmuş belirlenimlerdir, *kavrama* (*Begriff*) karşılık gelir.[63]

Dolayısıyla Hegel, etkileşimi, tözsellik ile nedenselliğin bir sentezi olarak ortaya koyar. Etkileşimde, töz-ilinek ve neden-etki ilişkilerinde halen mevcut olan ikilikten vazgeçilir; sonsuz töz olarak düşünüm, her dolaysızlığı kendi bünyesine alır; öyle ki, *Wechselwirkung*'da önceden varsayılan verili olanın başkalığı ve çeşitliliği bütünüyle düşünümsel birliğin (belirli düşünümün) içkinliğine çekilir.[64]

Biçimsel nedenselliğin (*die formelle Causalität*), belirli nedenselliğin (*das bestimmte Causalitätsverhältniss*) ve etki ile tepkinin (*Wirkung und Gegenwirkung*) uğraklarından geçilerek, en sonunda, *Wechselwirkung*'la birlikte sonsuz bir bütünlük olarak anlaşılan neden ve töz kavramlarının hakikatini düşünme aşamasına ulaşılır:

> Dolayısıyla *etkileşim*, nedenselliğin kendisinden başka bir şey değildir; neden sadece bir etkiye sahip olmamakla kalmaz, etkide, *neden olarak* kendisiyle ilişki içindedir. [...] Nedensellik, *nedenin* ilk varlıktan görünüşe yahut salt *ortaya konmuş varlığa* doğru ve bunun tersi şekilde, ortaya konmuş varlığın ilkselliğe doğru bu ortaya konmuş *geçişidir*; fakat varlığın ve görünüşün özdeşliğinin kendisi hâlen iç zorunluluktur. Bu *içsellik* veya bu kendinde varlık, nedenselliğin hareketini içererek aşar; bunun üzerine, ilişki içinde olan tarafların (*Seite*) tözselliği ortadan kalkar ve zorunluluk açığa çıkar. Zorunluluk ortadan kalkarak değil, ancak iç özdeşliğinin *tezahürü* yoluyla özgürlük haline gelir; kendinde ayrı olanın özdeş hareketine, görünüşün görünüş olarak kendi üzerine düşünümüne tekabül eden bir tezahürdür bu. Buna karşılık, kendi üzerine düşünümün bu bütünlükleri, farklılıkları içinde, artık aynı zamanda özdeş *olarak* da görünsün (*scheinen*) ya da sadece bir ve aynı düşünüm olarak koyulabilsinler diye, zorunluluğun, kendileri için gerçeklikler biçimine sahip olan ve birbirlerinde kendilerini göstermeyen (*scheinen*) tarafları artık özdeşlik olarak ortaya konduğundan dolayı, olumsallık (*Zufälligkeit*) böylece aynı zamanda özgürlük halini alır.[65]

Bu "zorlu ve sarp melodi" *Ansiklopedi*'de daha ulaşılabilir bir hal alır:

> Etkileşimde, [...] nedenlerin ve etkilerin sonsuza ilerlemesi, bir ilerleme olarak gerçekten içererek aşılır (*aufgehoben*), çünkü nedenlerden etkilere ve etkilerden nedenlere doğrusal hareket geriye dönerek kendi içine yansır (*in sich um-und-zurückgebogen ist*). Sonsuza ilerlemenin bu şekilde geriye doğru kıvrılarak *kendi içine kapanmış* (italikler bana ait) bir ilişkiye dönüşümü, her yerde olduğu gibi, düşüncenin eşlik etmediği her yinelemede bir ve aynı olan, yani *bir neden* ile *bir başka neden* ve bunların birbiriyle ilişkisine tekabül eden basit yansıtmadır. Gene de bu ilişkinin gelişimi, yani etkileşimin kendisi (*das Wechselwirken*) nedenlerin değil, ama uğrakların; her birinde, "etkideki neden nedendir ve nedendeki etki etkidir" özdeşliğine, yani neden ile etkinin ayrılmazlığı ilkesine göre, öteki uğrağın *kendisi için* olarak konumlandığı uğrakların, *farklılaşmasındaki* başkalaşımdır.[66]

Hegel birkaç paragraf sonra şöyle bir eklemede bulunur:

> Tözün nedensellik ve etkileşim yoluyla izlediği rota (*Verlauf*), bu nedenle, yalnızca bağımsızlığın (*Selbständigkeit*) kendisiyle sonsuz *olumsuz ilişki* olduğunun –bu gerçekten de, farklılaşmanın ve dolayımın karşıt, *bağımsız gerçek* unsurların ilkselliği haline geldiği olumsuz bir ilişkidir– *kendisiyle sonsuz ilişki* olduğunun ortaya koyulmasıdır, zira unsurların bağımsızlığı olsa olsa onların özdeşliğine denk düşer.[67]

Hegel düşünme olarak düşünce ile düşünülen olarak düşüncenin, biçim ile maddenin, duyumsanabilir verili ile zihinsel kategorinin özdeşliğini *Wechselwirkung* kategorisi vasıtasıyla tasavvur eder. Artık, *Tinin Fenomenolojisi*'nin programını takip ederek, hakikati sadece töz değil, aynı zamanda özne olarak düşünmeye hazırız:

> Öyleyse *kavram*da (*Begriff*) özgürlüğün krallığı (*Reich*) açılır. Kavram özgür olandır, çünkü tözün zorunluluğunu oluşturan *kendinde ve kendisi* için *özdeşlik*, aynı zamanda (*zugleich*) içererek aşılmıştır (*aufgehoben*) veya *ortaya konmuş varlık*tır. Bu ortaya konmuş varlık, kendisini kendisiyle ilişkilendirme olarak, tam da bu özdeşliktir. Birbirleriyle nedensel ilişki içinde olan tözlerin belirsizliği ortadan kaybolmuştur, zira onların kendi başlarına varoluşlarının (*Selbstbestehen*) ilkselliği, ortaya konmuş varlıkta aşılmıştır, ve böylece kendisine karşı şeffaf *açıklık* halini almıştır. İlk *şey budur*, çünkü o kendisinin nedeninden başka bir şey değildir ve

bu *kavrama doğru* özgürleşmiş tözdür; [...] kavram, tam anlamıyla özgür böylesi bir *varoluşa* ulaştığı ölçüde, "Ben"den veya saf öz-bilinçten başka bir şey değildir.[68]

Causa sui kavramı ile *Wechselwirkung* kavramı, işte bu yüzden aynı değildir. *Wechselwirkung*, Kantçılığın kalıcı bir mirası olarak, bir içsellik ilkesine –her ne kadar bu içsellik Hegel'de "bizzat bir dünya oluşturtsa"[69] da– ve tözün özne haline geliş (veya zaten daima olduğu şey haline geliş) sürecindeki örtük bir teleolojiye gönderme yapar. Aslına bakılırsa *Wechselwirkung* kavramı, bütünlüğün kendisiyle eşzamanlılığı olarak zamansallığı;[70] bütünlüğün kendisinin artzamanlı gelişiminin (olumsuzlamanın olumsuzlanması) eşzamanlı temeli (karşıtların iç içe geçmesi, yani çelişki) olan bir zamansallığı ima eder. Dolayısıyla *Wechselwirkung*, bastırılan bütün çelişkilerin, art zamanlı gelişimin en yüksek aşamasında (ardıllığın eşzamanlı bilinci olarak *Erinnerung**) muhafaza edilmesidir.[71] Bundan ötürü, önceki her aşama, bütünlüğün tarihinin her aşamasının eşzamanlılığında içerilerek aşılmış halde muhafaza edilir, ta ki bütünlüğün kendisine karşı saydamlığı olan kendisinin bilincine ulaşana dek. Ne var ki söz konusu bilinç, eşzamanlılık kavramında *ab origine*** mevcuttur; zira eşzamanlı olan, ancak kendi zamansallığını hipostazlaştıran ve dış dünyanın fenomenlerini bu temelde ölçen bir bilincin deneyimi nazarında eşzamanlı olur. *Causa sui* ve *Wechselwirkung* kavramları arasındaki farkın yanlış anlaşılması, işte bu nedenle, bazı sonuçlara mal olur. Artık bu durumun Engels'de nasıl bir anlam ve önemi haiz olduğunu belirlemeye çalışabiliriz.

V

Hegel'deki rasyonel diyalektik ile gizemlileştirilmiş diyalektik arasındaki ilişki sorunu iyi bilinir. *Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı sonsözde, bu sorunun koşullarını tanımlayan Marx'tır:

> Benim diyalektik yöntemim, temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için, insan beyninin

* Alm. Anımsama, anı, içselleştirme (Hegel).
** Lat. Başından beri.

yaşam süreci, yani "İde" adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, "İde"nin sadece dış, fenomenal biçimini (*Erscheinung*) oluşturan gerçeğin (*das Wirkliche*) *demiurgos*udur.* Bendeyse, ideal olan, tersine, insan zihni tarafından düşünülen ve düşünce biçimlerine tercüme edilen maddi unsurdan başka bir şey değildir. [...] Diyalektiğin Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemlileştirme, onun genel işleyiş biçimini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde önce Hegel'in ortaya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı durur (*sie steht bei ihm auf dem Kopf*). Gizemsel kabuğun içindeki rasyonel cevheri bulmak için, tersine çevrilmesi (*umstülpen*) gerekir.[72]

Engels de aynı soruna değinirken, Marx'ın tanımını kabul eder görünür:

> Her şeyden önce burada, Hegel'deki tinin, zihnin, idenin birincil olduğu, gerçek dünyanın ise ancak idenin kötü bir kopyası (*Abklatsch*) sayılacağı yönündeki kalkış noktasını savunmak söz konusu değildir. Feuerbach bundan çoktan vazgeçmişti. Bilimin her alanında [...] verili olgulardan (*Tatsachen*), doğa biliminde de bu yüzden çeşitli nesnel biçimlerden ve maddenin çeşitli hareket biçimlerinden ilerlenmesi gerektiği; dolayısıyla teorik doğa biliminde de içbağıntıların olgulara ilave edilmeyip, onların içerisinde keşfedilmesi gerektiği, keşfedildiğinde de mümkün olduğu kadar deneylerle doğrulanması gerektiği konusunda hepimiz hemfikiriz.[73]

Demek ki materyalist diyalektik ile idealist diyalektik arasındaki ilişki, kutupsal bir karşıtlık ilişkisidir: Materyalist diyalektik maddeyi neden, düşünceyi ise etki olarak konumlandırırken, idealist diyalektik düşünceyi neden, maddeyi etki olarak konumlandırır. Bununla birlikte, Hegel'in doğru şekilde betimlediği diyalektik hareketin temel yapıları, ikisinde de aynı kalır. Böyle bir alternatifi mümkün kılan sorunsalın çerçevesi, tartışmasız, *Die Bestimmung des Menschen* [İnsanın Belirlenimi] ve *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [*Bütün Bilim Öğretisinin Temelleri*] adlı eserlerinde Fichte tarafından önerilmiştir: Ben'i Ben-olmayanın bir üretimi olarak düşünme –ki her tür rasyonellikten yoksun bir aşkın materyalizmin ifadesi olacak bir tezdir bu– ya da Ben-olmayanı

* Ant. Yun. Yapıcı. Özellikle Platoncu felsefede evrenin biçimlendiricisi, düzenleyicisi.

Ben'in bir üretimi olarak düşünme –ki bu da idealizmin tezidir. Bu sorunsal çerçevesinde düşünüldüğünde, Hegelci sistemin, yeniden ayakları üstüne oturtulmaya ihtiyacı vardır ve bu da, Feuerbach'ın belirttiği gibi, spekülatif felsefeye, özne ile yüklemin tersine çevrilmesi modelinin uygulanmasıyla yapılacaktır.

Fakat Hegel'i tersine çevirmek gerçekten de mümkün müdür yoksa onun sistemi, Hegel'in Spinoza için dediği gibi, bir yükseklik ya da derinlik olmaksızın eterin içinde öylece salınmakta mıdır?[74] *Wechselwirkung* gibi bir kategori, sırf maddenin etkisi tarzlılığına dönüştürülmek suretiyle gizemli kabuğundan kurtarılacak rasyonel bir cevhere sahip midir?

Wechselwirkung kategorisi Hegel'e nesnel mantıktan öznel mantığa, tözden özneye (yani Ben'e), kör zorunluluktan özgürlüğün krallığına geçiş olanağı verir. Engels ise bu kategoriyi tersine çevirir ya da "Tarih'te olduğu gibi doğa dünyasında da hareketin biçimleri"ne dair zihindeki bir yansımaya dönüştürür.[75] Neticede o da aynı sonuca ulaşır, zira maddenin genel etkileşimi, ara aşamalardan geçerek,[76] "en yüksek semeresi"ne ulaşır: Komünist toplumda doğal ve toplumsal bütünlüğün öz-saydamlığının (yani doğal ve toplumsal maddenin, kendi doğasına uygun örgütleneceği aşamanın) ulaşması gereken ve böylece özgürlüğün krallığının kapılarını açacak bir bilinçtir bu:[77]

> –Komünizmde– insan, bir anlamda, hayvanlar âleminden nihai olarak kopar ve hayvansal varoluş koşullarından gerçekten insanca varoluş koşullarına geçer. İnsanı çevreleyen ve şimdiye kadar ona hükmetmiş bulunan yaşam koşulları, artık kendi toplumsal örgütlenmesinin (*Vergesellschaftung*) efendisi olduğu için, ilk kez doğanın bilinçli ve gerçek efendisi (*Herren*) haline gelen insanın egemenliği (*Herrschaft*) ve denetimi altına girer. İnsanın kendi toplumsal etkinliğinin (*Tun*) yasaları, şimdiye dek ona yabancı ve egemen doğa yasaları olarak karşısında dikilmekteyken, artık kendisi tarafından tam bir maharetle (*Sachkenntnis*) kullanılan yasalar haline gelir ve böylece denetim altına alınmış olur. O ana kadar doğanın ve tarihin ona zorunluluk olarak dayattığı toplumsal örgütlenme, artık insanın kendi özgür eyleminin (*Tat*) sonucuna dönüşür. Şimdiye kadar tarihe egemen olmuş bulunan nesnel, yabancı güçler, insanın denetimi altına girer. [...] İnsanın harekete geçirdiği toplumsal nedenler, işte ancak bu andan itibaren, giderek artan bir ölçüde, yine insanın istediği sonuçları doğuracaktır. Bu, insanlığın zorunluluğun dünyasından özgürlüğün dünyasına sıçrayışıdır.[78]

*Et voilà,** zorunluluktan özgürlüğe, tözden özneye yapılan sıçrayış, Engels'in düşüncesine, *Wechselwirkung* kavramının felsefi anısı ve ona zorunlu olarak eşlik eden, yansıma olarak bilinç kavramı (kendinde'den kendi-için'e ilerleyiş) tarafından kaydedilmiştir.

Öyleyse neden Monod'nun Engels'den aktardığı pasajda Spinoza'nın teorisine bir göndermeyle karşılaştık? Bu alıntının son pasajına tekrar bakalım:

> maddenin bütün dönüşümleri içinde, onun sonsuza dek aynı kalacak hiçbir niteliğinin hiçbir zaman kaybedilmeyeceğinden ve bu yüzden aynı zamanda aynı sarsılmaz zorunlulukla yeryüzünün en yüce yaratımı olan düşünen zihni yok edeceği ve bir başka yerde, bir başka zaman onu yeniden üreteceğinden kesinlikle kuşkumuz yoktur.[79]

Engels'e göre, düşünce maddenin en üstün sıfatı, hareketin en karmaşık biçimi, maddenin ebedî döngüsünün (*Kreislauf*) onu yaratmak üzere geri döndüğü şeydir. Öte yandan Spinoza, *Etik*'in I. Bölümünde yer alan 6. Tanımda şöyle der:

> Tanrı derken, mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka bir deyişle, her biri ebedî ve sonsuz özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.[80]

Spinoza'da her sıfatın özü ebedî ve sonsuzdur. Bu da düşüncenin, yer kaplamanın en üstün biçimi olarak anlaşılamayacağı, keza yer kaplamanın da (neo-Platoncu modeldeki gibi) düşüncenin en aşağı biçimi sayılamayacağı anlamına gelir. Sıfatlar arasında hiyerarşi yoktur: Onlar ebedî ve sonsuzdur, bundan dolayı da, ne birbirlerine ne de herhangi bir zamansallık biçimine tabi kılınamazlar. Engels'in düşüncesindeki asimetri, Spinoza düşüncesindeki simetriyle kıyaslandığında, iki sistem arasında radikal bir farklılık ortaya çıkar: Engels'in diyalektik materyalizminde, Hegel'in idealizmine benzer şekilde, tözün özneye dönüşüm süreci zorunluluğun özgürlüğe dönüşümü olarak anlaşılırken, Spinoza'nın *causa sui* olarak töz teorisi ise –öz ile varoluş, güç ile edim, özgür neden ile zorunlu neden, *in se esse* ile *per se concipi*** kavramlarının tözün mutlaklığı içinde *ab origine* özdeşleştirilmesinden dolayı– herhangi bir doğa ve tarih

* Fr. Ve işte.

** Lat. *In se esse*: kendinde, *per se concipi*: kendisi yoluyla kavranan.

anlayışının, öznenin (Hegel'in İde'si, Engels'in İnsanlık'ı) *Bildungsroman*'ı* olarak anlaşılmasının önüne geçer. Ebedî tözün sıfatları olarak anlaşılan düşünce ve yer kaplama, tarzlara özgü sürenin varoluş koşulları olsalar da, sürenin dışında konumlandırılırlar. Bunun anlamı, bütünlüğün hiçbir zamansallığının yahut tarihinin olmadığı; bütünlüğün ebedîliğininse, tarzlara özgü zamansallığın içine gömüldüğü mutlak bir eşzamanlılık olarak anlaşılamayacağı gibi, Engels'in kullandığı anlamda bir *Kreislauf*, yani ardıllık ile eşzamanlılığın özdeşliği olarak da anlaşılamayacağıdır. Bunun tersine, sürenin zorunlu olumsallığı, (şeylerin ve idelerin) her tekil varoluş(un)a *ab origine* işlenir; onun varlığını sürdürmesi, güçler arasındaki (yani başka süreler arasındaki) asla yazgı haline gelemeyecek karşılaşma ve çatışmalar alanının açık ve rastlantısal etkisidir.

Wechselwirkung kavramı çizgisel, homojen ve boş (gelişim evrelerinin kronolojisiyle doldurulabilen) bir zamanın akışını olanaklı kılan yolu oluşturan bir eşzamanlılık olarak kendisine sunulan bir bütünlüğü ima ederken, *causa sui* kavramı ise kapanışı olmayan bir bütünlüğü, ebedîliği tarzlara özgü sürelerin zorunlu ve sınırsız ağıyla özdeş bir bütünlüğü ifade eder. Bu da özgürlüğün, Engels'de olduğu gibi, zorunluluğun bilinçteki bir yansıması,[81] doğanın ve tarihin, sonunda düşüncede erişilen saydamlığı olarak değil, konjonktürün rastlantısal mekânında, zorunluluğun bir güç düzeyi olarak anlaşılabileceği anlamına gelir.

İngilizceden çeviren, Emine Ayhan**

Kaynakça

Althusser, Louis 1990, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, haz. G. Elliott, Londra: Verso [*Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2003].

Balibar, Étienne 1984, "'Ideologia' e 'concezione del mondo' in Engels", *Paradigmi* 2, 5:235–70.

Belaval, Yvon 1976, "La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz", *Etudes leibniziennes*, Paris: Gallimard.

* Alm. Oluşum romanı. Kahramanının gençlikten olgunluğa geçişteki psikolojik ve ahlaki gelişimini konu alan roman türü.

** 1981 Adana doğumlu. DTCF İngiliz Dili ve Edebiyatı mezunu. Çeşitli geçici işlerin yanı sıra, ağırlıkla sosyal bilimler alanında kitap çevirmenliği yapıyor. Türkçe edebiyat bağlamında estetik-siyasal ilişkisi üzerine çalışmalarına devam ediyor.

Biard, Joël ve diğ. 1983, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, Paris: Aubier Montaigne.

Bloch, Ernst 1971, *Geist der Utopie, Gesamtausgabe* 16, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Cassirer, Ernst 1977, *Vita e dottrina di Kant*, Florence: La Nuova Italia [*Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp, 1996].

Dietzgen, Joseph 1984, *The Nature of Human Brainwork*, çev. E. Untermann, Vancouver: Red Lion Press.

Doz, André 1987, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris: Vrin.

Findlay, John Niemeyer 1958, *Hegel, a Re-Examination*, Londra: George Allen.

Fleischmann, Eugene 1964, "Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza", *Zeitschrift für philosophische Forschung* XVIII: 3–29.

— 1968, *La science universelle ou la Logique de Hegel*, Paris: Librairie Plon.

Häckel, Ernst 1883, *The History of Creation* [*Natürliche Schöpfungs-Geschichte*], çev. E. Lankester, Londra: Kegan Paul.

Harris, Erol H. 1983, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, Lanham: University Press of America.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1975, *Hegel's Logic: Being Part One of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences"* (1830), çev. W. Wallace, Oxford: Clarendon Press.

— 1927, *Sämtliche Werke*, haz. H. Glockner, Stuttgart: Frommanns Verlag.

— 1968, *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

— 1977, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V.Miller, Oxford: OUP [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011].

— 2004, *Science of Logic*, çev. A.V. Miller, Londra: Routledge [*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004].

Heidegger, Martin 1996, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Agora, 2011].

Kant, Immanuel 1929, *Critique of Pure Reason* (CPR), çev. N. K. Smith, Londra: Macmillan [*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011].

Lakebrink, Bernhard 1979, *Kommentar zu Hegels "Logik" in seiner "Enzyclopädie" von 1830, I. Cilt Sein und Wesen*, Freiburg-Münih: Alber.

Léonard, André 1974, *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris: Vrin.

Longuenesse, Béatrice 1981, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris: Vrin.

Macherey, Pierre 1992, "Action et opération: sur la signification éthique du De Deo", *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris: Presses Universitaires de France.

Marx, Karl ve Frederick Engels 1975–2005, *Marx Engels Collected Works*, Londra: Lawrence ve Wishart [Engels, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2003; Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 1991; Engels, *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar 1890-94*, çev. Öner Ünalan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 1993; Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm, çev. Öner Ünalan, Ankara: Sol, 1993; Marx, *Kapital* 1. Cilt, çev. N. Satılgan ve M. Selik, İstanbul: Yordam, 2011].

Monod, Jacques 1997 (1970), *Chance and Necessity*, çev. Austryn Wainhouse, Londra: Penguin [*Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ankara: Dost, 1997].

Mugnai, Massimmo 1976, *Astrazione e Realtà. Saggio su Leibniz*, Milano: Feltrinelli.

Opiela, Stanislas 1983, *Le réel dans la logique de Hegel. Développement et autodétermination*, Paris: Beauchesne.

Plehanov, Georgi 1969, *Fundamental Problems of Marxism*, New York: International [*Marksizmin Temel Sorunları*, çev. C. Karakaya, E. Buri, S. Hilav, O. Suda, İstanbul: Sosyal, 1994].

Russell, Bertrand 1900, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londra: Allen and Unwin.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1978 (1800), *System of Transcendental Idealism*, çev. Peter Heath, Charlottesville: University Press of Virginia.

Sini, Carlo 1991, *La verità pubblica e Spinoza*, Milano: CUEM.

Spinoza, Benedictus de 1985, *The Collected Works of Spinoza*, çev. ve haz. E. Curley, Princeton: Princeton University Press .

Timpanaro, Sebastiano 1975, *On Materialism*, çev. Lawrence Garner, Londra: Verso.

Yamane, Tomoyuki 1983, *Wirklichkeit. Interpretation eines Kapitels aus Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Frankfurt-Bern-New York: Peter Lang.

Notlar

1) Monod 1997, s. 25; çeviride değişiklik yapıldı. Monod'nun teorisinin kapsamlı bir değerlendirmesi ve yetkin bir çözümlemesi için bkz. Althusser 1990, s. 145-65.

2) Monod 1997, s. 26; çeviride değişiklik yapıldı.

3) Bilimsel yöntemin esası, doğanın nesnelliği postulatına, yani "hakiki" bilginin, fenomenlerin ereksel nedenler –yani "amaç"– açısından yorumlanmasıyla elde edilebileceği varsayımının *sistematik* bir reddine dayanır (Monod 1997, s. 21).

4) Monod 1997, s. 27. Monod şu sonuca varır. "Bu gibi teoriler canlı varlıklarda, evrenin bütününe yönelen ve bunu yapmak *zorunda* olduğu için, insanı ve insanlığı yöneten bir evrimin en incelikli ve mükemmelliğe ulaşmış ürünlerini görür. Animist diye adlandıracağım bu anlayışlar birçok açıdan üzerinde kısaca durmakla yetineceğim dirimselci anlayışlardan daha ilginçtir" (Monod 1997, s. 27-8; çeviride değişiklik yapıldı).

5) Monod 1997, s. 30.

6) A.g.e.

7) A.g.e., s. 29.

8) A.g.e., s. 30.

9) A.g.e., s. 32.

10) Monod bu noktaları şöyle sıralar: "1) Maddenin varoluş tarzı harekettir. 2) Maddenin bütünlüğü ve mevcut tek bütünlük olarak tanımlanan evren, süreğen (*perpétuelle*) bir evrim halindedir. 3) Evrene dair her tür doğru bilgi, bu evrime ilişkin idrake katkıda bulunduğu ölçüde doğrudur. 4) Fakat bu türden bilgi, insan ile madde (veya daha kesin

bir ifadeyle, maddenin 'bakiyesi') arasındaki, kendisi de evrimsel olan ve evrimin nedenini teşkil eden etkileşimin dışında ulaşılabilir değildir. Dolayısıyla her tür doğru bilgi 'pratik'tir. 5) Bilinç işte bu bilişsel etkileşimle bağlantılıdır (*se rapporte*). Sonuç olarak bilinçli düşünce, evrenin kendi hareketini yansıtır. 6) Öyleyse, düşünce evrensel hareketin bir parçası ve yansıması olduğuna ve söz konusu hareket diyalektik olduğuna göre, evrenin evrim yasaları da diyalektik olmalıdır. Bu da çelişki, olumlama ve olumsuzlama gibi terimlerin, doğal fenomenlere ilişkin kullanılmasını açıklayan ve haklı çıkaran bir durumdur. 7) Diyalektik (her şeyden önce (*notamment*) üçüncü 'yasa' sayesinde) yapıcıdır: Sonuç olarak, evrenin evrimi de ilerleyici ve yapıcıdır. En yüksek ifadesi ise, bu evrimin zorunlu ürünleri olan insan toplumu, bilinç ve düşüncedir. 8) Evrenin yapısının evrimsel özüne yapılan bu vurguya bağlı olarak, diyalektik materyalizm, klasik mantığa dayanan ve nesneler arasında ancak mekanik etkileşimler öngörebilen, dolayısıyla evrimi düşünemeyen on sekizinci yüzyıl materyalizmini radikal biçimde yerinden eder" (Monod 1997, s. 34; çeviride değişiklik yapıldı).

11) A.g.e., s. 38.

12) Monod 1997, s. 40. Balibar'a göre, Engels'de "proletaryayı sadece 'klasik Alman felsefesinin mirasçısı' olarak değil [...] [aynı zamanda] bir bütün olarak evrimin mirasçısı, yani kısacası İnsanın (kuşkusuz teolojik insanın değil, 'doğal,' Darwinci insanın) Oğlu olarak anlama eğilimi" olduğu doğruysa da, onda aynı zamanda bunun karşıt eğilimi de mevcuttur: "Engels'in bu eğilime, tıpkı Hegel'i 'yeniden bularak,' onun tam anlamıyla 'evrimsel' olan ama biyolojik evrimcilik modeline indirgenemez olan diyalektiğine yaklaştığı gibi yaklaştığını görmek paradoksaldır. [...] Engels belirli bir dünya algısı yahut imgesiyle, yani on yedinci ve on sekizinci yüzyılların doğa bilimi, siyaset felsefesi ve metafiziğinin 'sabitçiliği'yle (sabitlik öğretisi) veya mekanist ideolojisiyle ilişkilenirken, bir evrim yasası olarak anlaşılan tarih fikri, diğer birçok sonucuna karşın, onun kendi 'materyalist diyalektik' matrisine ancak geçici bir uğrak olarak yansımıştır. Fakat eleştiri birden tersine döner: Sabitçilikle evrimciliğin silahını kullanarak savaştıktan sonra, Hegelci göndermeler (ve yer yer de, Engels'in evvelce başvurmayı yeğlediği Fourierci göndermeler) yoluyla evrimciliğin sonrasında bir metafiziğe, bir sisteme dönüşümüyle savaşmaya geçer. Burada evrim yasası fikri, asla tek başına ilerlemez: Ona daima karşıt unsuru da eşlik eder. Bu unsur, diyalektiği çelişki yoluyla tanımlayan (ve Darwin, hatta bir ölçüde Häckel de dâhil olmak üzere, tam da evrimciliğin bütünüyle göz ardı ettiği) bir unsurdur. Engels'e göre, belirleyici yasaları keşfetme yeteneğinden tamamen yoksun olsa da, Hegel düşüncesinin önemi, bütün (doğal ve toplumsal) dünyayı bir süreç olarak ortaya koymasından ve bu süreci de içkin olayla, bir çelişkiler bütününün toplam zincirlenişiyle bağlantılandırmasından kaynaklanır. [...] Kısacası, burada Engels'in bir teleolojinin karşısında başka bir teleolojiyi devreye soktuğunu görürüz" (Balibar 1984, s. 245-46).

13) Monod 1997, s. 41.

14) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 335. Akt. Monod 1997, s. 30 vd. [s. 50-51; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]. Krş. Engels'in şu pasajı: "Eski teleoloji cehennem olup gitmiştir, ama şimdi şu kesinlikle (*Gewißheit*) ortadadır ki, madde ebedî döngüsü içinde, belli bir aşamada –kâh orada kâh burada– organik varlıklarda düşünen zihni zorunlu olarak ortaya çıkaran yasalara göre hareket etmektedir (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 475-76 [s. 215; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]); ya da krş. şu pasaj: "Maddenin doğası, düşünen varlıkların evrimine doğru ilerlemektir; bu da, dolayısıyla, onun için gerekli

koşulların [...] mevcut olduğu her yerde zorunlu olarak meydana gelir (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 490 [s. 229; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]).

15) Krş. Dietzgen 1984; Häckel 1883; ayrıca krş. Plehanov 1969. Spinoza'nın adının geçtiği bazı pasajlarından da anlaşılacağı üzere Engels, Spinoza hakkındaki bilgisini Hegel vasıtasıyla edinmiş görünmektedir. Örn. bkz. *Anti-Dühring* (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 18); aynı kaynakta Engels, Marx'ın çok sevdiği, *Etik*'in I. Bölümünün Ek kısmındaki "*ignorantia non est argumentum*" [cehalet bahane değildir] ifadesine de anıştırmada bulunur (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 102). "*Omnis determinatio est negatio*" [her belirlenim bir olumsuzlamadır] önermesi de, bariz bir şekilde, Hegel'in *Mantık*'ına dayanmaktadır (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 131).

16) Sini 1991, s. 91. Sini şöyle der: "Şimdi, bu mülahazalardan hareketle ve felsefi tarihyazımının klişelerinden birini altüst edecek şekilde, Kopernikçi devrimi hiçbir şekilde Kant'ın gerçekleştirmediğini söylemek gerek (Kant'ınki buna kıyasla çok çekingen bir devrimdir: Asıl Kopernik devrimini Spinoza gerçekleştirmiştir; felsefenin Kopernik'i Kant değil, Spinoza'dır."

17) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 320 [s. 36-37; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

18) Engels'in tanımı şöyledir: "Maddenin varoluş tarzı (*Daseinweise*), bünyevi sıfatı olarak anlaşılan hareket, en genel anlamıyla, en basit yer değiştirmeden düşünmeye kadar, evrende gerçekleşen her türden değişim ve süreci (*Prozesse*) içine alır ("Hareketin Temel Biçimleri", *Doğanın Diyalektiği* –Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 362 [s. 81; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Engels çekme ve itmenin *maddenin iki basit biçimi* olduğunu (*Kraft* [güç] kavramını ise, insan organizmasının çevre üzerindeki etkisiyle analoji içinde olduğu için reddeder) ve "her türden hareketin çekme-itme etkileşimine bağlı" olduğunu savunur (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 364 [s. 84; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Krş. *Anti-Dühring*'deki şu pasaj: "*Hareket, maddenin varoluş tarzıdır* (*Daseinweise*). Hiçbir zaman, hiçbir yerde, hareketsiz madde ne olmuştur, ne de olabilir. Kozmik uzayda hareket, daha küçük kütlelerin çeşitli gökcisimleri üzerindeki mekanik hareketi, ısı, elektrik ya da manyetik akım biçimindeki moleküler titreşim, kimyasal dağılma ve bileşim, organik yaşam: Dünyadaki her bir madde atomu, her belirli anda, bu hareket biçimlerinden herhangi birinde ya da aynı anda birkaçında birden bulunur" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 56 [s. 116; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Spinoza'ya göre ise hareket ve durağanlık, yer kaplama sıfatının iki sonsuz tarzıdır: Spinoza, Descartes'ın ilk itici güç teorisini yapısöküme uğratmak için hareketi bir sıfat değil, bir tarz olarak düşünür.

19) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 362 [s. 82; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

20) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 458 [s. 195; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

21) Whitehead'in Einstein'ın görelilik teorisinin felsefi sonuçları üzerine düşünürken olay kavramı hakkında geliştirdiği düşünceler, bu bakımdan ilginçtir.

22) *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'deki şu pasajla krş.: "Genel olarak doğayı ve insanlık tarihini veya kendi zihinsel etkinliğimizi düşünür ve gözlemlersek, hiçbir şeyin olduğu gibi, olduğu yerde kalmadığı, tersine her şeyin sürekli hareket halinde olduğu, değiştiği, oluştuğu ve yok olduğu, ilişkilerin (*von Zusammenhängen*) ve etkileşimlerin

(*Wechselwirkungen*) sonsuzca iç içe geçtiği bir tablo ile karşılaşırız" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 19 [s. 59; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]).

23) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 485 [*Doğanın Diyalektiği*, s. 223; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

24) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 486 [A.g.e., s. 224; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

25) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 356 [A.g.e., s. 74; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

26) Leibniz'in teorisi, ilişkiler sorunuyla ilgili özne-yüklem biçimi üzerine kurulu önerme mantığının karşılaştığı güçlüğün belki de paradigmatik modelini teşkil eder. Bu konuda bkz. Russell'ın ilişkiler sorunu bağlamında Leibniz'in felsefesine dair yorumu (Russell 1900, s. 139) ve berrak bir eleştiri için bkz. Mugnai 1976, s. 159-82.

27) Engels *Doğanın Diyalektiği*'nde şöyle der: "Doğa bilimciler [...] halen felsefenin egemenliği altındadır. Sorun, kötü ve moda olan bir felsefenin mi, yoksa düşünce tarihi ve onun kazanımları ile yakınlık kurmuş bir teorik düşünce biçiminin mi egemenliği altında olmak istedikleridir" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 491 [s. 230; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]).

28) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 493-94 [A.g.e., s. 233; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

29) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 493 [A.g.e., s. 233]. Engels başka bir paragrafta da şöyle der: "*Birey*. Bu kavram da tamamen göreli bir şey haline gelmiştir. Cormus, bağırsak kurdu kolonisi –öte yandan bir anlamda birey olarak hücre ve metamer (*Antropojeni* ve *Morfoloji*)" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 581 [A.g.e. s. 332]).

30) Engels daha sonra şöyle bir örnek verir: "Tohumların fışkırması –embriyo– ve yeni doğmuş hayvan, 'bütün'den ayrılan 'parça' olarak kabul edilemez; bu çarpık bir anlama olur. Ancak cesette bir parça olur. *Ansiklopedi*, I, s. 268" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 494 [A.g.e., s. 234]).

31) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 494 [A.g.e., s. 234]. "Bir hayvan, ne kemiklerden, kandan, kıkırdaktan, adalelerden, dokulardan vb. meydana gelmiş bir mekanik bileşik, ne de elementlerden meydana gelme kimyasal bileşik olarak ifade edilir" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 495 [A.g.e.]).

32) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 495 [A.g.e., s. 235]. Engels aynı pasajın devamında şöyle der: "Özdeşlik yasası, eski metafizik anlamda, eski görüşün temel yasasıdır. A=A, her şey kendisiyle özdeştir. Her şey sürekliydi: güneş sistemi, yıldızlar, organizmalar. Bu yasa, doğa bilimi tarafından her ayrı durumda, azar azar çürütülmüştür, ama teorik olarak hâlâ yürürlüktedir ve eskinin yandaşlarınca hâlâ yeni görüşe karşı ileri sürülmektedir: Bir şey, aynı anda hem kendisi, hem başka bir şey olamaz. Ama hakikat, somut özdeşliğin, farklılığı ve değişimi içerdiği gerçeği, doğa bilimi tarafından kısa süre önce ayrıntılarıyla ortaya konmuştur" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 496 [s. 236; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). *Anti-Dühring*'deki şu pasajla krş.: "Her organik varlık, her an, hem aynı hem de aynı değildir; her an, dışarıdan aldığı yabancı maddeleri özümler ve başka yabancı maddeleri dışarı atar; bedenindeki hücreler her an yok olur ve yerlerine yeni hücreler oluşur; uzun ya da kısa bir süre sonra bedeninin maddesi tamamen yenilenir, başka madde atomları ile yer değiştirir, öyle ki her organik varlık hem sürekli kendisidir, hem de kendisinden başka bir şeydir" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 23 [s. 66; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]).

33) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 501 [*Doğanın Diyalektiği*, s. 241; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]. Hegel'in bu noktada Spinozacı tarzları nasıl düşüncesine kattığını eksiksiz biçimde gösteren bir çalışma için bkz. Fleischmann 1964, s. 176-206. Ayrıca krş. Fleischmann 1964, s. 3-29.

34) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 511-12 [A.g.e., s. 253-54; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]. *Anti-Dühring*'deki şu pasajla krş.: "Neden ve etki, ancak tek tek durumlara (*einzelnen Fall*) uygulandıklarında geçerlilik taşıyan kavramlardır; ama bu tekil durumları, evrenin bütünüyle genel bağlantıları içinde düşünmeye başladığımız andan itibaren, bu iki kavram sürekli yer değiştirir, şimdi ve burada etki yahut neden olanın, başka yer ve zamanda neden yahut etki durumuna geldiği evrensel etkileşimin (*Wechselwirkung*) temaşası (*Anschauung*) içinde birbirine karışır ve birbirine dönüşür (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 22 [s. 66; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]).

35) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 533; italikler eklendi, çeviride değişiklik yapıldı [*Doğanın Diyalektiği*, s. 279; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

36) Krş. Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 527.

37) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 511 [A.g.e., s. 253; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

38) "Tanrı kendi kendisinin nedeni olarak adlandırıldığı gibi, aynı şekilde tüm şeylerin nedeni olarak da adlandırılmalıdır" (Spinoza, *Etik* I, Ö25n).

39) "Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçişli nedeni değil" (Spinoza, *Etik* I, Ö18).

40) "Tekil bir şey, yani sonlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; aynı şekilde, bu başka neden de, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip diğer bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; bu böyle sonsuza dek sürer" (Spinoza, *Etik* I, Ö28).

41) Macherey şöyle der: "Öyleyse içkin nedensellik ile geçişli nedensellik, kesiştiklerinde sonlu şeylerin meydana geldiği iki bağımsız nedensellik düzeyini belirtmez. Bunlar, daha ziyade, sentetik olarak bütünlüğü içerisinde dikkate alındığında kendisi mutlak olarak eyleyen ve analitik olarak, *partes extra partes* [bitişik parçalar olarak] dikkate alındığında ise eylemlerini, sebeplerini kendilerinde barındırmadıkları için özerkliğe sahip olmayan belirli ilişkilere göre dağıtan tek bir düzen oluşturur" (Macherey 1992, s. 101).

42) Spinoza şöyle der: "Tarz derken, tözün hallerini anlıyorum, yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi" (Spinoza *Etik* I, T5). Bu anlamda tarz, özü varoluşu gerektirmemesinden ötürü olumsaldır; yani tarz kendi kendisinin nedeni değildir, fakat kendi kendisinin ve tarzların nedeni olan töze gönderme yapar."

43) "Doğada olumsal hiçbir şey yoktur; tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde varolmaya ve eylemeye belirlenmiştir" (Spinoza *Etik* I, Ö29).

44) Spinoza *Kısa İnceleme*'de şöyle der: "Bir şeyi mükemmel olarak, sadece cins ve farktan müteşekkil bir tanım yoluyla bilebiliyorsak, bu, üstünde başka hiçbir cinsin olmadığı en yüksek cinsi hiçbir zaman mükemmel olarak bilemeyeceğimiz anlamına gelir" (Spinoza 1985, s. 89).

45) Spinoza 1985, 32. Mektup.

46) *Wechselwirkung*'un üçüncü kategori olarak konumlandırılması önemsiz değildir, zira Kant şöyle der: "Her gruptaki üçüncü kategori, ikinci kategorinin birinciyle birleşi-

minden doğar" (Kant 1929, *CPR* B, s. 110); dolayısıyla topluluk (*Gemeinschaft*) kategorisi, birbirini karşılıklı olarak (*wechselseitig*) belirleyen tözlerin nedenselliğidir" (Kant 1929, *CPR* B, s. 111).

47) Kant 1929 *CPR* B, s. 95-6. Kant bu türden bir dedüksiyonla ilgili olarak şunu ekler: "Bu kategorilerden birinde, yani üçüncü grupta bulunan *topluluk* kategorisinde, bu kategorinin ayrık yargının biçimiyle –mantıksal işlevler tablosunda ona karşılık gelen biçimle– bağdaşımı, diğer kategorilerde olduğu kadar açık değildir. Bunların gerçekten bağdaştığından emin olmamız için, bütün ayrık yargılarda şümulün [...] parçalara bölünmüş bir bütün olarak temsil edildiğini [...] ve biri başkasının altında kapsanamayacağı için, parçaları, birbirleri ile altgüdümlü değil eşgüdümlü olarak, böylece birbirlerini bir dizide olduğu gibi tek yanlı değil ama bir toplamda olduğu gibi karşılıklı olarak belirler şekilde düşünmemiz gerekir (eğer bölümün bir üyesi koyulacak olursa, tüm geri kalanlar dışlanacaktır ya da bunun tam tersi olacaktır). Şeylerden müteşekkil bir bütün söz konusu olduğunda da, benzer bir kombinasyon akla gelir, zira bir şey, etki olarak, onun varoluş nedeni olarak başka bir şeye tabi değildir; bunun yerine, diğerinin belirleniminin nedeni olarak eşzamanlı ve karşılıklı biçimde, o başka şeyle eşgüdümlüdür [...] Burada, salt nedenin etkiyle (dayanağın sonuçla) olan ilişkisinde rastlanandan hayli farklı türden bir bağlantı söz konusudur; zira neden-etki (dayanak-sonuç) ilişkisinde, sonuç, sırası geldiğinde, dayanağı karşılıklı olarak etkilemez, dolayısıyla da onunla birlikte bir bütün oluşturmaz –bu yüzden de, sözgelimi dünya, Yaratıcısıyla birlikte bir bütün oluşturmaya hizmet etmez (Kant 1929 *CPR* B, s. 112 [s. 133; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

48) Kant 1929 *CPR* B, s. 178.

49) Kant 1929 *CPR* B, s. 184.

50) Kant 1929 *CPR* B, s. 218.

51) Kant 1929 *CPR* B, s. 256. Kant söylediklerini ayrıntılandırır: "Almancada *topluluk* sözcüğü muğlâklık arz eder. *Communio* anlamına gelebileceği gibi, *commercium* anlamına da gelebilir. Biz burada sözcüğü ikinci anlamında, o olmaksızın yerel topluluğun (*communio spatii*) bile ampirik olarak bilinemeyeceği dinamik bir topluluğu ifade edecek şekilde kullanıyoruz (Kant 1929 *CPR* B, s. 260). Cassirer'e göre, böyle bir analoji evrensel yerçekimi yasasıyla ilişkilendirilerek açıklanır: "Böylece iki öğenin, herhangi birinin diğerine geçebilecek şekilde anlaşıldığı bir nedensel sisteme ulaşırız. Böyle bir sistem, sözgelimi Newton'un yerçekimi yasasından çıkarsanan fiziko-matematiksel denklemlerin bütünlüğü içinde sunulur. Bu tür denklemler bazında, kozmosun her üyesi, uzaysal konumu ve hareketi bakımından, bütün diğer üyelerin bir işlevi olarak, bu diğer üyeler de gene söz konusu üyenin bir işlevi olarak açıklanır: Aynı fiziksel uzayın bütün nesnelliği ve onun tek tek parçalarının düzenlenişi ve eğilimi, bizim için ancak bir cisimden diğer cisme geçen bu karşılıklı etkide kurulur" (Cassirer 1977, s. 225).

52) Schelling 1978, s. 145.

53) Schelling 1978, s. 146.

54) Hegel burada Jacobi'nin Spinozacı *causa sui* kavramına ilişkin yorumunu eleştirirken şöyle haykırır: "*causa sui* (*effectus sui* de aynısıdır): nedenin mutlak hakikati..." (Hegel 1975, s. 216).

55) Engels diyalektiğin ikinci yasasını, "karşıtların iç içe geçmesi yasası"nı formülleştirirken, Hegel'in "Öz Öğretisi"ndeki değerlendirmesinin "sistemin şu ana kadarki en önemli kısmı" olduğunu teslim eder ('Diyalektik,' *Doğanın Diyalektiği* –Marx ve Engels 1975-2005,

25. Cilt, s. 357 [s. 74; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Ayrıca Engels'in Marx'a yazdığı şu mektupla krş.: "Öz öğretisine derinlemesine dalmış durumdayım. Jersey'den dönünce, Tyndall ve Huxley'nin konuşmaları Belfast'ta beni bekliyordu; bu insanların ne kadar vahim durumda olduklarını ve kendinde-şeye nasıl saplanıp kaldıklarını ve nasıl acı bir feryatla onları kurtaracak bir felsefe beklediklerini bir kez daha ortaya koyan konuşmalardı bunlar. Bu da beni, ilk hafta boyunca süren türlü kesintilere rağmen, diyalektik meselesine geri götürdü. Doğa bilimcilerinin aptallıkları karşısında, büyük *Mantık* olsa olsa tedbirli bir şekilde kullanılabilir, her ne kadar diyalektik söz konusu olduğunda, meselenin özüne çok daha fazla yaklaşıyor olsa da. Öte taraftan, *Ansiklopedi*'deki ona ilişkin açıklama, bu insanlar için biçilmiş kaftan, zira büyük ölçüde onların ilgilendikleri konulardan seçilmiş dikkat çekici örnekler var; idealizmden nispeten muaf örnekler bunlar. Şimdiyse, bu bayları Hegel'den öğrenmek zorunda kalma cezasından muaf tutamayacağıma ve tutmayacağıma göre, burada tam bir sahipsiz hazine olduğu açık, hele hele de ihtiyar dostumuzun bugün onlar için bazı bakımlardan halen çetin ceviz olduğu düşünüldüğünde" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 50).

56) Hegel seneler içinde sisteminin arkitektoniğini değiştirmiş olsa da, *Wechselwirkung* kategorisinin nesnelden öznele, varlıktan düşünceye geçiş uğrağında daima kilit bir role sahip olduğunu hatırlamak gerekir. *Jena Mantığı*'nda *Wechselwirkung* varlık ilişkisinden düşünce ilişkisine geçiş uğrağını oluşturur (Krş. *Jenaer Systemenwürfe II*, Hegel 1968 7, s. 65-75). Hegel'in 1808'de verdiği felsefe ansiklopedisi derslerinde olduğu gibi, 1810-1811 yılları arasında verdiği Mantık derslerinde de, *Wechselwirkung* özden kavrama geçiş uğrağını oluşturur (*Philosophische Propädeutik*, Hegel 1927, s. 129-38, s. 180).

57) Hegel 2004, s. 529; *Wissenschaft der Logik*, Hegel 1968-11, s. 369. "Öz Öğretisi" konusunda şu yorumlara başvurdum: Biard 1983, s. 279-375; Findlay 1958; Fleischmann 1968, s. 176-206; Opiela 1983, s. 195-205, 329-34; Yamane 1983; Doz 1987, s. 125-75; Longuenesse 1981, s. 138-204; Belaval 1976, s. 253-378. *Ansiklopedi*'nin mantığı konusunda ise şu yorumlardan yararlandım: Harris 1983; Léonard 1974, s. 240-314; Lakebrink 1979, s. 329 vd.

58) "'Gerçeklik' (*Wirklichkeit*), öz ile varoluşun birliğidir" (Hegel 2004, s. 529).

59) Longuenesse 1981, s. 142

60) Hegel 2004, s. 530-40.

61) Hegel 2004, s. 541-53.

62) Hegel 2004, s. 554-72.

63) Hegel 2004, s. 554-55; çeviri değiştirildi.

64) Hegel *belirli düşünüm*ü ele aldığı paragrafın sonunda şöyle der: "düşünümün belirlenimi ise, aksine, kendisine kendisinin öteki oluşunu geri getirir. Bu ortaya konmuş varlıktır, olumsuzlamadır, ki bu da geriye bükülerek ötekiyle olan ilişkisini kendisine geri getirir, ve kendisine denk olan, kendisi ile ötekisinin birliği olan olumsuzlamadır ve özsellik (*Wesenheit*) olduğu ölçüde bu böyledir. Öyleyse ortaya konulmuş varlıktır, olumsuzlamadır; fakat kendi üzerine düşünüm olarak, aynı zamanda (*zugleich*), bu ortaya konulmuş varlığın içererek aşılmış varlığıdır (*Aufgehobenseyn*), bu varlığın kendisiyle olan sonsuz ilişkisidir" (Hegel 2004, s. 408; çeviri değiştirildi).

65) Hegel 2004, s. 570-71;

66) Hegel 1975, s. 217-18 [s. 248; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]. A. Doz şu yorumda bulunur: "Karşılıklı etkinin, başlangıçta etki-tepki ikilisinin belirsiz bir devamın-

dan ibaret olduğu ölçüde, doğrusal dizilerdeki bağlantıların varoluşunu iptal etmediğini yukarıda belirtmiştik. Şimdi de, kapalı, dairesel dizilerde de bağlantıların olduğunu, fakat bu bağlantıların yeni bir ilişkiye tabi olduğunu ve bu ilişkilere istinaden özgürlüğün, bizzat bu ilişkilerin önceden varsaydığı ve onları entegre etmek yoluyla aşan sonsuz bir kendiliğindenlik olarak ortaya çıktığını belirtebiliriz" (Doz 1987, s. 174).

67) Hegel 1975, s. 219-20; çeviride değişiklik yapıldı [s. 250; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

68) Hegel 2004, s. 582.

69) Bloch 1971, s. 271-94.

70) Hegel ilk dönem metinlerinden olan *Glauben und Wissen*'da [İnanmak ve Bilmek], bütünlüğün ebedîliğini *absolute Zugleich* [mutlak eşzamanlılık] olarak tanımlar (krş. Hegel 1968 4, s. 352-56). Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant "şimdiki/yürürlükteki/mevcut (*Gegenwart*)" kavramını, ilk "topluluk" veya "etkileşim" kavramının türetilmiş (yüklem alabilen) kavramlarından biri olarak tanımlar: Öyleyse Hegelci bütünlüğün mutlak eşzamanlılığı, bütünlüğün kendisine mutlak mevcudiyetidir. Bu noktada, kendimizi Heidegger'in "Hegelci zaman anlayışı"na yönelttiği eleştiriye yaklaşmış buluruz: Heidegger'e göre Hegelci zaman anlayışı, "sıradan zaman kavrayışının [...] en radikal kavramsal özümsenişi"dir (krş. Heidegger 1996, s. 392; çeviri değiştirildi).

71) "Fakat tinin oluşunun öteki yanı, yani *Tarih*, *bilinçli*, kendi kendine *dolayımlanan* bir süreçtir –Zamana boşalan Tin; fakat bu dışsallaşma, bu *kenosis* [boşaltım], eşit ölçüde kendisinin de dışsallaşmasıdır; olumsuz, kendisinin olumsuzudur. Söz konusu oluş, Tinlerin ağır ilerleyen art arda gelişini, bir imgeler galerisini sunar; her biri Tin olmanın bütün varsıllığı ile donanmış olan bu imgelerin galerisi, tam da Kendilik, tözünün bütün varsıllığına sızıp, onu sindirmek durumunda olduğundan ötürü, ağır hareket eder. Tinin tamamlanışı kendisinin *ne olduğunu*, tözünü eksiksiz olarak *bilmeye* dayandığı için, bu bilme onun *kendi-içine-çekilişidir* ki bu çekilişte dışsal varoluşundan (*Dasein*) vazgeçerek, varoluşsal şeklini anımsamaya bırakır. Bu şekilde kendi içine çekilen Tin, kendi öz-bilincinin gecesine gömülür; fakat kaybolan dışsal varoluşu bu gecenin içinde muhafaza edilir ve bu dönüşüm geçirmiş varoluş –artık Tinin bilgisinden yeniden doğan önceki varoluş– yeni varoluştur; yeni bir dünya ve Tinin yeni bir şeklidir. Tin bu yeni varoluşun dolaysızlığı içinde, önceki her şey onun için artık yokmuş ve önceki Tinlerin deneyimlerinden hiçbir şey öğrenmemiş gibi kendi kendisini yeni baştan yetiştirip olgunlaştırmaya başlamak durumundadır. Fakat bu deneyimin anımsanması (*Er-Innerung*), *iç-selleştirilmesi*, onu muhafaza etmiştir ve tözün içsel varlığını ve aslında daha üstün biçimini oluşturur. Dolayısıyla söz konusu Tin, görünüşte kendi kaynaklarından hareketle kendisini yeniden yetiştirip olgunlaştırmaya başlıyor olsa bile, gene de başladığı noktadan daha üst bir aşamadadır. Dış dünyada bu şekilde oluşan Tinlerin alanı, Zamanda bir ardıllık oluşturur ki bu ardıllık için bir Tin ötekinin yerine geçer ve yerine geçtiği öncelinden dünya imparatorluğunu devralır. Hedefleri, Tinin derinliğinin ifşasıdır ve bu derinlik, *mutlak Nosyon*dur. Dolayısıyla bu ifşa, Tinin derinliğinin veya *yayılım*ının kaldırılması; bu geri çekilmiş 'Ben'in olumsuzluğunun, onun dışsallaştırılmasına veya tözüne karşılık gelen olumsuzluğunun kaldırılmasıdır. Bu ifşa aynı zamanda Nosyonun Zamanıdır ki söz konusu dışsallaşma, bu Zamanın içinde, kendi kendisini dışsallaştırmasındadır ve yayılımı bakımından olduğu gibi, derinliği bakımından da Kendiliktedir. *Hedef*, Mutlak Bilme yahut kendisini Tin olarak bilen Tin, kendilerinde oldukları ve kendi alanlarının örgütlenişini tamamladıkları haliyle Tinlerin anımsanışını,

yolu olarak belirler. Bunların muhafazası, Tinlerin olumsallık biçiminde görünür olan özgür varoluşları açısından bakıldığında, Tarihe tekabül eder; öte yandan, Tinlerin [felsefi açıdan] kavranan düzenlenişi açısından bakıldığında ise, görünüş âleminde Bilmenin Bilimine tekabül eder: Bunların ikisi birlikte ele alındığında ortaya çıkan şey, yani kavranan tarih, mutlak Tinin Kalvari'sini ve iç-selleşmesini, onun tahtının aktüelliğini, hakikatini ve kesinliğini oluşturur ki mutlak Tin bunlar olmadan cansız ve yalnız kalacaktır: 'Yalnız bu tinler ülkesinin Kadehinden köpürür/Onun için kendi sonsuzluğu'" (Hegel 1977, s. 492-93 [s. 507; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]).

72) Marx ve Engels 1975-2005, 35. Cilt, s. 22 [s. 28-29; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

73) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 22 [*Doğanın Diyalektiği*, s. 59-60; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

74) Hegel 1968, 4. Cilt, s. 392.

75) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 458.

76) Hegel, *Ansiklopedi*'nin 156. Paragrafının ekinde, etkileşimin, tam gelişimi içinde ortaya konmuş nedensellik ilişkisi olduğunu kabul ettikten sonra onun tarih alanına uygulanışını açıklar: "Böylece örneğin tarih üzerine gözlemlerde, ilk olarak ele alınan soru, bir halkın karakter ve âdetlerinin, onların politik oluşumları ve yasalarının nedenleri mi yoksa etkileri mi olduğu sorusudur. Daha sonra bu ikisinin, bir yanda karakter ve âdetlerin, öte yanda politik oluşum ve yasaların karşılıklı etki açısından ele alınmasına geçilir. Böylece neden, neden olarak varolduğu ilişkinin içinde bütün bir etki haline gelirken, etki de etki olarak varolduğu ilişkinin içinde bütün bir neden haline gelir. Doğanın ve özellikle canlı organizmaların gözlemlenmesinde de aynı şey gerçekleşir; özellikle de canlı organizmalar söz konusu olduğunda, bunların tek tek organları ve işlevleri kendilerini benzer biçimde bir karşılıklı etki ilişkisi içerisinde gösterir" (Hegel 1975, s. 219 [s. 249; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Fakat Hegel birkaç satır sonra şöyle bir eklemede bulunur: "Karşılıklı etki ilişkisinin uygulanmasındaki noksanlık, bu ilişkinin, kavramın bir eşdeğeri olarak işlev görebilmek yerine, her şeyden önce bizzat kavranması gereken bir şey olmasıdır ki bu da ilişkinin iki veçhesinin doğrudan verili bir şey olarak bir kenara bırakılmak yerine, önceki iki paragrafta da gösterildiği gibi, tersine, daha yüksek bir üçüncü veçhenin, yani Kavramın uğrakları olarak tanınmasıyla gerçekleşir. Sözgelimi Sparta halkının politik oluşumunu, bu halkın âdetlerinin etkisi ve tersine âdetlerini de politik oluşumunun etkisi olarak değerlendirirsek, bu gözlem kuşkusuz doğru olur. Fakat bu anlayış tarzı, etraflıca düşünüldüğünde, hiçbir zaman tatmin edici değildir; zira bu tarz, aslında, halkın ne politik oluşumunu ne de âdetlerini kavramsal olarak anlamamıza olanak verir. Bu ancak, bu iki veçhenin yanı sıra, Sparta halkının yaşamının ve tarihinin geri kalan tüm yönleri, bu kavramda temellendirilmiş olarak görülürse gerçekleşir" (Hegel 1975, s. 219 [s. 249; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Engels'in *Wechselwirkung* kategorisini doğa teorisinde nasıl kullandığını daha önce incelemiştik. Bu noktada, bu kategorinin doğa teorisinde olduğu kadar tarih teorisinde de merkezî bir kavram olduğunun altını çizmek gerekiyor. Engels, Bloch'a mektubunda şöyle der: "Ekonomik durum (*Lage*) temeldir ama üstyapının (Überbau) çeşitli öğeleri de --sınıf savaşımının politik biçimleri ve sonuçları, örneğin başarılı bir çarpışmadan sonra galip gelen sınıfın getirdiği politik oluşum vb., hukuki biçimler, ve hatta bütün bu gerçek savaşımların onlara katılanların beyinlerindeki yansımaları, politik, hukuki, felsefi teoriler, dini görüşler ve daha sonra bunların dogma sistemleri [*Dogmensy-*

stemen) halini alması– tarihsel savaşımların gidişatında (*Verlauf*) etkilerini (*Einwirkung*) gösterir ve birçok durumda onların *biçimini* belirlemede ağır basar. Bütün bu öğeler arasında bir etkileşim (*Wechselwirkung*) vardır; bu etkileşimde bütün sonsuz rastlantılar (*Zufälligkeiten*) (yani iç bağlaşımı, bizim onları yok varsayıp savsaklayabileceğimiz kadar uzak ve kanıtlanması bir o kadar olanaksız olan şeyler ve olaylar) çokluğu ortasında, ekonomik hareket sonunda kendisini zorunlu olarak ortaya koyar" (J. Bloch'a Mektup, 21/22 Eylül 1890, Marx ve Engels 1975-2005, 49. Cilt, s. 33 [s. 15-16; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Schmidt'e mektubunda ise şöyle der: "Bu beyefendilerde eksik olan diyalektiktir. Onlar, her zaman, burada yalnızca neden, orada yalnızca sonuç görüyorlar. Hiç kavramıyorlar ki bu boş bir soyutlamadır, böyle metafizik kutupsal karşıtlıklar gerçek dünyada ancak krizler sırasında varolur, öte yandan, bütün o engin süreç (*der ganze frosse Verlauf*), karşılıklı etkileşim (*Wechselwirkung*) biçiminde (ne var ki ekonomik hareketin büyük farkla en güçlü, birincil (*ursprünglichste*) ve en belirleyici olduğu eşitsiz (*ungleicher*) güçlerin etkileşimi biçiminde) ilerler ve bu nedenle her şey görelidir, hiçbir şey mutlak değildir. Bu beyefendiler için Hegel hiç yaşamadı" (C. Schmidt'e Mektup, 27 Ekim 1890, Marx ve Engels 1975-2005, 49. Cilt, s. 64 [s. 27; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Engels, Mehring'e ise şöyle yazar: "İdeologların şu aptalca kanısı bununla bağlantılıdır: Biz tarihte rol oynayan çeşitli ideolojik alanların bağımsız bir tarihsel gelişimi olduğunu ve dolayısıyla onların tarihe herhangi bir etkisi (*Wirksamkeit*) olduğunu yadsıyormuşuz. Bunun kaynağı, neden ile etkiyi kımıldamaz karşıt kutuplar gibi gören diyalektik olmayan yaygın görüştür, etkileşimin (*Wechselwirkung*) tümüyle hiçe sayılmasıdır. Tarihsel bir öğenin (*Moment*), başka öğeler tarafından, nihai olarak da ekonomik olgular tarafından bir kez dünyaya getirildikten (*in die Welt gesetzt*) sonra tepki gösterdiğini, çevresi (*Umgebung*) ve hatta kendisini doğuran nedenler üzerinde etkide bulunabildiğini bu beyefendiler çoğu kez kasti olarak unutuyorlar" (F. Mehring'e Mektup, 14 Temmuz 1893, Marx ve Engels 1975-2005, 50. Cilt, s. 163 [s. 31; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Son olarak, Borgius'a mektubunda da şöyle der Engels: "Politik, hukuki, felsefi, dini, edebi, sanatsal vb. gelişme ekonomik gelişmeye dayanır. Ama bütün bunlar birbirleri üzerinde olduğu gibi, ekonomik temel (*Basis*) üzerinde de etkide bulunur. Bundan, 'ekonomik durum *nedendir ve yalnızca o etkendir*, oysa başka her şey ancak edilgin sonuçtur' gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Daha ziyade, her zaman, son kertede (*in letzter Instanz*) kendi ağırlığını koyan ekonomik zorunluluk temeli (*auf Grundlung*) üzerinde bir etkileşim (*Wechselwirkung*) söz konusudur" (W. Borgius'a Mektup, 25 Ocak 1894, Marx ve Engels 1975-2005, 50. Cilt, s. 294 [s. 36; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Anlaşılan o ki, Engels'e göre, tarihsel unsurların karşılıklı etkisinin, Hegel'de kavram tarafından, Engels'de ise ekonomik altyapı tarafından dayatılan bir *telos*'u, yani zorunlu bir istikameti vardır: Böyle bir *telos*, tarihsel sürecin yazgısı olan varış noktası olarak etkileşimin içkinliğinden doğar.

77) "Özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişkiyi doğru şekilde ilk düşünen Hegel oldu. Ona göre özgürlük, zorunluluğun tanınmasıdır (*die Einsicht in die Notwendigkeit*). 'Zorunluluk ancak kavranılmadığı (*begriffen*) ölçüde kördür.' Özgürlük, doğa yasaları karşısında düşlenmiş bir bağımsızlıkta değil, bu yasaların bilinmesinde ve onların, bu bilme aracılığıyla, belirli amaçlar (*bestimmten Zwecken*) doğrultusunda sistematik biçimde kullanılması olanağındadır. Bu, dış doğanın yasaları için olduğu kadar, insanın bedensel ve zihinsel varoluşunu yöneten yasalar –gerçeklikte değil, olsa olsa düşüncede ayırabileceğimiz iki yasa türü– için de böyledir. Öyleyse irade özgürlüğü, bir konu hakkında, o konuda ne

yaptığını bilerek (*Sachkenntnis*) karar verme yetisinden başka bir anlama gelmez. Öyleyse kişinin belli bir soruna ilişkin yargısı ne kadar özgürse, bu yargının içeriğini belirleyen *zorunluluk* da o kadar büyük olacaktır; oysa çok sayıda olası çelişik ve çeşitli karar arasında görünüşte (*scheinbar*) keyfi bir seçim yapan bilgisizliğe dayalı kararsızlık, özgür olmadığını ve denetim altına alacağı şeyin denetimi altında bulunduğunu gösterir tam da. Dolayısıyla özgürlük, kendimiz ve dış doğa üzerinde sağladığımız denetime, doğal zorunlulukların bilgisi üzerinde sağladığımız denetime dayanır; bu yüzden de, zorunlu olarak tarihsel gelişmenin bir ürünüdür" (Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 105-6 [*Anti-Dühring*, s. 184-85; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]).

78) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 266 [Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel *Sosyalizm*, s. 87-88; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

79) Marx ve Engels 1975-2005, 25. Cilt, s. 335 [*Doğanın Diyalektiği*, s. 51; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

80) Spinoza 1985, *Etik* I, T8.

81) Timpanaro "Spinozacı ve Hegelci özgürlük formülasyonu[ndan] 'zorunluluk bilinci'" olarak bahseder (Timpanaro 1975, s. 106) ve böylece iki teori arasındaki farkı adeta kasten ortadan kaldırır. Gerçekte ise, Hegelci zorunluluk rasyonel bir zorunlulukken, yani burada zincirlenen unsurlara bir anlam verme işiyken, Spinoza'da zorunluluk, her ne kadar anlaşılır olsa da, rasyonel-dışıdır, yani anlamsız bir rastlantıdır. Dahası Timpanaro, Spinozacı düşüncenin "insanın zorunluluğu sadece tanımakla kalmayıp, onun içinde kendisini övdüğünde ve gizlediğinde ısrar ettiğini", bu yüzden de "Marksizmin [mutluluk yanlılığını reddettiği kadar açık bir biçimde] reddettiği [...] çileciliğe ve kendini bastırmaya dayalı bir felsefe anlayışı"na ait olduğunu söylerken, Spinoza'nın düşüncesini temelden yanlış anlamış görünmektedir (A.g.e.).

*"Arzu İnsanın Özüdür": Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel**

Jason Read

Felsefe'deki soğuk savaşın etkilerinden biri de, muhtemelen, bireyin toplumla ilişkisine dair temel soruya verilen cevapların hemen iki düşman kampa bölünmüş olmasıdır. Bunlardan birincisi, bireyin ilk elden verili olduğunu, toplum ya da devletin de bireysel iradelerin, eylemlerin ve kararların toplamından başka bir şey olmadığını düşünür. Bu fikrin karşısında ise toplumun, kültürün ya da devletin, gereksinim duyduğu bireyleri ve özneleri belirleyen ve kuran organik veya işlevsel bir bütünlük olduğu kavrayışı yer alır. Étienne Balibar, bu bölünmeyle ilgili ama aynı zamanda ona karşı çıkan bir biçimde, hem bireyi hem de toplumsal ilişkileri düşünmede birey-ötesi [*transindividual*] bir perspektif geliştiren, Spinoza, Hegel, Marx ve Freud gibi isimlerin dâhil olduğu bir düşünürler grubu (onlara gelenek denemez) olduğunu öne sürer.[1] Balibar'ın "bireylik-ötesi"den [*transindividuality*] kastettiği şeyi anlamadan bile, onun bu özel müdahalesinin taşıdığı önemi kavramak mümkündür. Freud hariç, birey-ötesi listesinde yer alan düşünürlerin, yani Spinoza'nın, Hegel'in

* Jason Read, "'Desire is Man's Very Essence': Spinoza and Hegel as Philosophers of Transindividuality", *Between Hegel and Spinoza*, Ed. Hasana Sharp, Jason Smith (New York: Continuum, 2012).

ve Marx'ın, genellikle, organikçi ya da holistik düşünürler, bütünlüğün düşünürleri oldukları kabul edilegelmiştir; bu durumda da aralarındaki tek fark, böylesi bir bütünlüğün her şeyi kapsayan bir töz mü, tin mi yoksa sermaye mi olarak görüleceği olmuştur. Üçü de, zaman zaman, bireyliği reddetmekle, onu doğa, tarih ya da ekonomi içinde eritmekle suçlanmıştır. Balibar'ın müdahil olduğu kavramsal alan, bu yüzden, düalist olduğu kadar asimetriktir de: Toplumsal sözleşme teorisinden neoliberalizme kadar uzanan, toplum ve toplumsal ilişkilere dair bireyci kavrayışlar, sadece baskın olmakla kalmamış aynı zamanda hegemonik de olmuşlardır. Öyle ki "holistik" düşünürler bile, bir bakmışız bireyci düşünürler olarak yeniden doğmuşlardır. Marksistler kendi metodolojik bireyciliklerini üretirken, Spinoza da daha metafizik bir Hobbes olarak yorumlanmış, hatta Ayn Rand okurlarının bile hayranlığını kazanmıştır. Dahası, genellikle bütünlük kategorisi altında gruplandırılan çeşitli holizm ve organizmacılık biçimlerinin mahkûm edilişi, yine çeşitli perspektif ve disiplinlerde *bête noire** işlevi görmüştür: Liberaller, postmodernler ve muhafazakârlar, bireyin üstünlüğü ve onun kutsal mertebesini tanımayanların faşist ya da Stalinist oldukları konusunda eşi benzeri görülmemiş bir uzlaşı sergilemişlerdir. İşte "felsefe'deki soğuk savaş"tan kastedilen budur: geçen yüzyıldan gelen, çeşitli argüman ve yorumların altında varlığını devam ettiren ideolojik tartışmalar. Fakat burada bizi asıl ilgilendiren, bu yorumların nedenlerinden ziyade etkileridir: Bu yorumlar neyin üzerini örtmektedir ve onlardan kurtulmak ne anlama gelebilir? Etkilerin ana hatları Balibar'ın özel müdahalesinde, felsefe tarihini özel bir şekilde yeniden düzenleyişinde görülebilir. Balibar'ın müdahalesi, bu karşıtlık içerisinde bir sınır çizgisi çizer: Bu sınır çizgisi zorunlulukla bir tarafa kayarak, genellikle bütünlüğün yazarları olarak görülen isimlere bağlanır ve bireyci bir toplum kavrayışının zorunlu bir şekilde üzerini örttüğü şeyi kazıp ortaya çıkarır. Balibar'ın müdahalesi, bir ilişki düşüncesini, toplumculuk düşüncesini geri kazanmayı hedefler. Bunu yaparken de bu düşünceyi, bireyin ya da toplumun karşıtı olarak değil, her ikisinin de zorunlu koşulu olarak koyar.

Bireylik-ötesi terimi, onu *Individuation psychique et collective*'de –yazarının ölümünden sonra yayımlanmıştır– geliştirmiş olan Gilbert Simondon'la ilişkilendirilir. Bu kavram, Simondon'un çalışmasında, bireyin felsefe (ve bilim) tarihindeki merkezîliğinin bir eleştirisi üzerinden tanımlanmıştır.

* Fr. "Kara hayvan". İstenmeyen, korkulan veya nefret edilen anlamında.

Bireyleşme sürecini, önceden oluşmuş bireyden hareketle tanımlayan eski ve yaygın görüşe karşı, Simondon bireyleşmeyi, içinde bireyin mutlak başlangıç noktası (atomculuk) ya da nihai erek (hilomorfizm) değil de bir safha olduğu bir süreç olarak sunar. Simondon'a göre birey, birey-öncesi bir ortama, yarı-sabit [*metastable*] durumdaki bir ilişkiler serisine göre konumlanmıştır; henüz bireyleşmemiştir ama çoklu bireyleşmeler için olanaklı koşullar arz etmektedir. Bireyleşme daima bu ilişkilerin gerçekleşmesi ve dönüşmesidir. Simondon farklı bireyleşmeleri, sırasıyla fiziksel, biyolojik, psişik ve kolektif bireyleşmeleri inceler; bunların her birinin bir sorunsal olduğunu, sonraki bireyleşmelerde çözülmesi gereken sorunlar ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Örneğin insanlığın biyolojik bireyleşmesi, içgüdülerin ve alışkanlıkların toplanması, psişik bir bireyleşmeyi, bu farklı potansiyelleri gerçekleştiren bir karakter ya da alışkanlığı gerekli kılar. Bu serilerin sonuncusu olan ve de insan yaşamı için ayrılmış görünen kolektif bireyleşme, bireylik-ötesidir. Bireylik-ötesi, bireyleri altına alan herhangi bir kolektiflik değil, bilakis ancak bireyleşmede ve bireyleşme yoluyla var olan bir kolektifliktir –ki bireyleşme de ancak kolektiflik yoluyla varolur: Farklı olanakları açığa çıkaran kolektiflikler yoluyla, çeşitli ortaklıklar ve ilişkiler yoluyla bireyleşilir. Bireylik-ötesi, ancak hiç tamamlanmayan bireyleşme süreci, yani kendimizde taşıdığımız birey-öncesi ortam yoluyla olanaklı olur. Bireyleşmemizin koşulları, duygular, alışkanlıklar ve dil hiçbir zaman kaynaşmadığı, hiçbir zaman tam bir birey oluşturmadığı için kolektifliklere gireriz. Bireylik-ötesi yeni bir nedensellik düşüncesi, yeni bir ilişkiler ontolojisi, yeni bir mantık, tanımları anlamanın yeni bir tarzını gerektirir ve bu da Simondon'un sistemini Spinoza'nın içkin nedenselliği ile Hegel'in diyalektiğine oldukça yakınlaştırır. Bununla birlikte ben burada Simondon'u ve hatta Balibar'ı anlamaktan ziyade, Simondon'un düşüncesinin Spinoza'yı ve Hegel'i anlamada bize neler sunabileceğiyle ilgileneceğim.[2] Bu durumda Simondon'un çalışmasını ve Balibar'ın fikir verici görüşlerini, kendi başlarına ele alınacak felsefi metinler olmaktan ziyade, Spinoza ve Hegel'i, liberalizm ile onun başkaları arasındaki, yani liberalizm ile komünitarizm, komünizm ve faşizm arasındaki sonu gelmez kavgaya tabi kılan bireyci ve organikçi okumalardan çekip kurtaran bir kışkırtma olarak değerlendireceğim. Buradan hareketle de üç soruyu ele almak istiyorum: Birincisi, Hegel'i ve Spinoza'yı birey-ötesi düşünürler olarak ele almak ne anlama gelebilir? İkincisi, bireylik-ötesi alanında ne türden ayrımlar yapılabilir? Ve son olarak da tüm bunlar, toplumsal ilişkileri ve politikayı düşünürken ne anlama gelebilir?

Arzu: Kuruluş ile Tanıma Arasında

Hegel ve Spinoza'daki bireylik-ötesi düşüncesini ele alırken, işe kaçınılmaz olarak arzudan başlamak gerekir. Spinoza "arzu, herhangi bir duygulanım tarafından eyleme belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece, insanın özüdür" (*Etik* III, Duy. Tan.1), der. Bu ifade, kendi başına kışkırtıcı olmakla birlikte, onu konumlandıran önermeler ve kanıtlamalarla birlikte okunduğunda, felsefi bir antropolojinin temeli olmaktan ziyade, genel bir ontolojinin belirli bir değişkesidir. Arzu, genel çabanın, her şeyi tanımlayan *conatus*'un (*Etik* III, Ö6) tikel bir durumudur. Her şey, tekil bir çaba ifadesidir; fakat sonlu bir şey olarak, aynı zamanda, daima belli bir tarzda eylemeye belirlenmiştir. Her şey bir bireydir; fakat burada bireylik, ilişkilerden kökten ayrı bir şey olarak değil, tam da ilişkiler yoluyla oluşmuş bir şey olarak anlaşılır.[3] Spinoza'nın "Doğa, yani Tanrı" formülünü başka bir şekilde ifade edelim: bireylik, yani bireylik-ötesi. Bireylik-ötesi, bir toplumsal ilişkiler düşüncesi olmadan önce, bir ontolojidir. Ontolojik açıdan her şeyin bir birey olduğunu söyleyebiliriz, ama bu bir atomculuk değildir. Zira bireylik bir ilişki, özellikle de belli bir hareket ve durağanlık oranı, bir duygulanma ve duygu yaratma kapasitesi olarak tanımlanır. Bu ilişkilerin kendileri, diğer bireylerin, kolektifliklerin parçasıdırlar ve diğer bireyler ile onların parçalarından oluşmuşlardır. Bunun sınır durumu, elbette doğadır; bir yanda *Etik*'in ikinci bölümündeki yardımcı önermelerde bahsedilen en küçük parçacıklar, diğer yanda ise, ki Spinoza için asıl önemli olan bu noktadır, bireylerin oluşumu, dönüşümü ve yıkımı arasından sızan her şey.[4] Her şeyin kendi tikel çabasıyla tanımlanan bir birey olduğu yönündeki ontolojik iddia, ilişkilere dair bir kavrayış geliştirmeyi engellemez; bilakis bu ilişkileri kavramayı olanaklı kılar. Her şey, kendi tikel tarihi, onu duygulandıran şeyler, ilişkiler tarafından bireyleştirilir. İnsanlık durumu, arzunun konumu, bu genel durumdan niteliksel bakımdan ayrı değildir; insan bedenleri (ve zihinleri), parçaların sayısı bakımından, diğer bazı bedenlerden/cisimlerden* daha karmaşıktır, dolayısıyla daha fazla ilişkiye girmeye muktedirdir. Fakat yine aynı nedenden dolayı, bazı bedenlerden/cisimlerden de daha az karmaşıktır. İnsanlık imparatorluk içinde bir imparatorluk değildir, tüm varoluş tarzlarını tanımlayan aynı kurallara tabidir.

İnsanlık durumunu, arzunun konumunu anlamak için, insanın varoluşunu düzenleyen bu özel çabanın, duygular, imgelem ve akıl tarafından

* İngilizcede "*body*" sözcüğü hem "beden" hem de "cisim" anlamına gelir.

nasıl belirlendiğini anlamak gerekir. Spinoza'nın savunduğu gibi, arzuladığımız şey, her zaman bizim tarihimiz, duygularımızın ve bilgimizin tikel bir belirlenimi tarafından belirlenir. Arzu, tüm insanlığı tanımlayan çabadır, ama bu, aşkın bir gaye, herkesin hedeflediği bir iyi anlamında değil, hedefler ve arzular çokluğu anlamında böyledir. Gilles Deleuze'ün söylediği gibi, "akıllı ve güçlüler kadar ahmaklar ve zayıflar da kendi varlıklarını sürdürmeye çabalar."[5] Bu çeşitliliği tanımlayan şey, duygular ve onların tarihinden başka bir şey değildir: Eyleme ve düşünme gücümüzü arttıran veya azaltan birincil duygular olan neşe ve keder, bunların nedeni olarak gördüğümüz çeşitli şeyler üzerinden sevgi ve nefrete genişletilir. Neşe ve kederimizin sebebi olarak belli bir nesneyi ya da bireyi alışkanlık ve tekrar yoluyla belledikten sonra, bu nesne ya da birey, temel çabamızın içerisinde, upuygun olan ya da olmayan bir şekilde, arzuladığımız, yeniden aradığımız bir şey haline gelir. Arzuladığımız, sevdiğimiz nesneler ve bireyler, biz onlara benzeyen ya da onların neşe ve kederinin nedeni olan şeyleri de sevdikçe ya da nefret ettikçe, diğer sevgi ve nefretlerin nedeni haline gelirler ve bu giderek büyüyen bir kavuşma ve bağlanma spirali içerisinde gerçekleşir. Tekil tatlar ve arzular biçimlendirerek, kendimizi bireyleştiririz ve bireyleşiriz. Aynı zamanda arzumuzun nesnelerini de bireyleştiririz; bir nesneyi algılamamız ve tanımamız, en azından birinci tür bilgide, onun bizi nasıl duygulandırdığından ayrılamaz. Bu bağlamda bireyleşme, birey diye tanımlamayı kabul ettiğimiz şeyle sınırlı değildir; o aynı zamanda grupların bireyleşmesini, kolektif aidiyet algısını da içerir. Tarih ve alışkanlık, bir bireyin tikel arzusunu, tikel çabasını tanımlar ve farklılaştırır: Bireyleşme ilişkiler yoluyla kurulur, onlara rağmen değil. Bizde ortak olan şey, türsel bir öz, aşkın bir yeti değil, tikel çabalara ve karmaşık tarihlere sahip oluşumuzdur. Bu ortaklık bizi birleştirmez; aksine, her birimizi tekil çabalar olarak radikal biçimde bireyleştirir: Nesneler kadar çok arzu, tarihler kadar çok nesne vardır (*Etik* III, Ö56). Arzu, evrensel ve temelci değil, tekil ve ilişkisel bir özdür.

Çaba, *conatus*, ortak bir varoluş koşuludur, hatta ortak nosyondur, ve de arzu durumunda, aynı zamanda insanlık durumunun özgül konumuna tabidir. Bu özgüllük, gördüğümüz gibi, insan bedenini tanımlayan karmaşık bir hareket ve durağanlık oranını, hafızayı ve alışkanlığı olanaklı kılan bir karmaşıklığı içerir; fakat aynı zamanda anlama yetisinin belli bir durumunu ("insan düşünür") ve bununla birlikte arzularımızın upuygun olan ve olmayan fikirlerine ilişkin özel sorunu da içerir. İnsani çaba iştah ile arzu arasında konumlanmıştır. Spinoza arzuyu "bilincine varılan iş-

tah" (*Etik* III, Ö9n) olarak tanımlar. Arzu ve iştahın düzen ve bağlantısı aynıdır; arzu bilinç kazanmış olan aynı iştahtır. Burada bilincin nasıl bir fark yarattığı sorulabilir: İştahlarımızın bilincinde olmak ne demektir? Daha da önemlisi, bilincinde olmadığımız iştahlarımızın olduğu iması ne anlama gelir? Bu sorular bizi Spinoza'nın felsefesinin tam kalbine, düşünce ile şeylerin düzen ve bağlantılarının farkı ve özdeşliğine geri getirir. Bu sadece ontoloji düzeyinde değil, insan varoluşuna dair genel sorun bakımından da böyledir. Arzuyu alışkanlıklar ve geçmiş izlenimler tarafından hep daha önceden kurulmuş ve örgütlenmiş olarak tanımlayan önceki savdan yola çıkarsak, –daha iyi bir sözcük bulamadığımızdan– öznelliğin sadece aktif ve pasif duygularla değil, aynı zamanda bilinç durumunu aşan iştahlarla ve de bilinçli iştahlarla, yani arzu olarak tanınan iştahlarla da şekillendiğini görmek mümkün olur. Spinoza'nın temel fikri, bilinç ve arzunun düzenini tersine çevirmek, bir şeyi, o şey iyi olduğu için arzulamadığımızı fakat onu arzuladığımız için ona iyi dediğimizi savunmaktır. Alexandre Matheron'un, Spinoza'nın erekselcilik karşıtlığı dediği şey budur ve *Etik*'ten alınan şu sözlerle özetlenebilir: "Biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz" (*Etik* III, Ö9n).[6] *Telos*, arzularımızın ereksel nedeni, etkin nedenler ağında, örneğin bir bebeğe süt isteten koşullar ağında ve nihayet içkin nedende, yani üretken ilişkiler sonsuzluğu olan doğada yeniden konumlandırılır.[7]

Spinoza'nın arzu insanın özüdür beyanı, yalıtılmış, atomvari bir bireyden çok, insan varoluşunun her zaman tekil, her zaman ilişkisel yönünün olumlanmasıdır: Böylelikle arzularımız, özlerimiz birbirlerinden ayrıdırlar ve daima farklı arzular arasındaki karşılaşmalar serisi tarafından hem üretilirler, hem de bu seriyi üretirler. Ne var ki bu arzular arasındaki ilişki, tutkular ve iştahlar arasından geçtiği için, her zaman böyle tanınmaz: Arzuladığımız şeyi arzuladığımızı özgürce düşündüğümüz gibi, bunu bağımsız ve başkalarından ayrı bir şekilde yaptığımızı düşünürüz. Kendimizi imparatorluk içinde bir imparatorluk olarak, yalnızca ayrı değil aynı zamanda özerk de görürüz. Spinoza'nın *Etik*'in 1. Bölümünün Ek'inde belirttiği gibi, şeylerin nedenlerini bilmeden, yalnızca "iştahımızın bilincindeyiz"dir. Bilmediğimiz şeylerden biri de kendi iştahımızın nedeni, bu iştahın zeminini kuran pratik ve ilişkilerdir.[8] Spinoza'nın düşüncesinde, arzunun birey-ötesi temeli ile kendiliğin saydamsızlığı arasında bir bağlantı

söz konusudur. Arzumuzun birey-ötesi koşullarını upuygun kavramadığımızdan özgür olduğumuza, arzuladığımız şeyi gerçekten arzuladığımıza inanırız. Aynı şekilde, özgür olduğumuza inandığımız için de, birey-ötesi koşulları upuygun bir şekilde kavramayız.[9] Spinoza ile Hegel arasındaki çatışmanın birey mi ilişki mi meselesi olmadığını, birey-ötesi düşünce içerisindeki farklılıklardan kaynaklandığını göz önünde bulundurarak, artık Hegel'e dönebiliriz.

Spinoza için olduğu gibi Hegel için de, arzu, bilinç ve insanlık durumu arasında güçlü bir bağ vardır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Özbilinç" bölümüne "özbilinç, genel olarak arzudur" diyerek başlar. Burada, bilinç sorununu, yani sırasıyla "duyusal-kesinlik", "şey" ve "kuvvet" olarak tezahür eden dünyayı bilmeye başlama sorununu ele alan bir önceki bölümden, kendiliğe, özbilinç sorununa bir geçiş söz konusudur. Bu diyalektik ilerlemelerin her biri, dolaysızlıklarında ve kendileriyle özdeşliklerinde alınan şeylerden, ilişkiselliğin kurucu boyutuna doğru bir ilerlemedir.[10] Bilincin bu farklı tezahürleri, dünyayı daha fazla açığa çıkarttıkları halde, ampirizmin dolaysızlığından kuvvetlerin ve ilişkilerin kavranışına doğru ilerlerken, aslında özbilincin bir farkındalığını, kendiliğin kavranışını sağlamazlar. Bilinçten özbilince doğru ilerleme, basitçe nesnenin değişmesi değildir; daha ziyade, yönelimin kendisinde meydana gelen ileriye doğru ve esaslı bir değişimdir: Bilinçten özbilince doğru gerçekleşen hareketle birlikte, "hakikatin doğal alanı"na[11] girmiş oluruz. Burada bilginin nesnesi ve öznesi aynıdır. Bu görüş, Spinoza'nınkinden temelden farklıdır; zira o, bilincin arzu nazarındaki sorunlarının, yani zihnimizi ve bedenimizi upuygun bir şekilde kavramakla ilgili sorunların, genel olarak birinci tür bilginin, yani düzensiz deneyimin sorunlarından bütünüyle ayrı olmadığını düşünür. Bunun sebebi, insan arzusunun, *conatus*'tan, her şeyi tanımlayan çabadan tümüyle farklı olmayışıdır: Bu arzu, insan bedeni ve zihni daha fazla ilişkiye, hafızaya ve alışkanlığa muktedir olduğu ölçüde ve yalnızca bu boyutta, genel çabadan farklılaşır. Arzunun ve onun müteakip kavranışının saydamsızlığını belirleyen, işte bu kapasitedir. Hegel ile Spinoza arasındaki bu fark, düşünürlerin insanı anlama tarzları, felsefi antropolojileri üzerinde derin etkilere sahip olmakla birlikte, yine de benzer bir düzlemde, dolaysızın saydamsızlığı düzleminde konumlanmıştır: Gündelik bilincin başlangıç noktası, her iki düşünürde de, bir bilgi kaynağı olduğu kadar, aynı zamanda bir yanılsama kaynağıdır.

Spinoza'da olduğu gibi Hegel'deki arzu tartışması da, arzu ile bilinç arasındaki ilişkiyi tanımlayan temel bir bölünmeyle başlar. Yalnız buradaki

durumda öncellikli ayrım iştah ile arzu arasında değil, farklı arzu türleri arasındadır. Yiyecek ve suya duyulan arzu, hayatta kalmamızı sağlayan şeylere duyulan arzu, bir tür özbilinç, bir tür yaşam farkındalığı oluşturur. Fakat bu farkındalık uçucudur ve sürekli kendi bağımsızlığını koyan bir nesneye bağlıdır: Susama ve acıkma, yeniden zapt edilmek üzere kendilerini yeniden ileri sürerler. Bu türden nesnelere duyulan arzu, nesne kazanıldığı an kaybeder: Nesneyi olumsuzlar ama böyle yaparak da kendisi hakkında, yaşayan bir şey olduğunun ötesinde bir şey öğrenememiş olur; ya da Hegel'in söylediği gibi, mutlak dolaysızlık mutlak dolayımdır. Bu türden nesnelerle birlikte özbilinç, arzulayan, yaşayan, susuzluk ve açlık çeken bir şey olarak kendisinin farkına varır ama bunlar, bizzat özbilinç olarak adlandırılabilecek aşamaya ulaşmazlar, insan varoluşunu kuran belirlenimsizlik ve özgürlüğü ifade etmezler. Bu da bizi Hegel'in, arzunun başka bir arzuyu, başka bir özbilinci arzulaması gerektiği yönündeki ünlü formülasyonuna götürür. Hegel'in dediği gibi "özbilinç, ancak başka bir özbilinçte doyum bulur".[12] Burası, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin en iyi bilinen pasajı olan efendi-köle diyalektiğine açılır (bu pasaj o kadar çok yorumlanmıştır ki, bırakın onu yeniden yorumlamayı, kendi başına okumak dahi zorlaşmıştır). Yine de Hegel, özgül birey-ötesi anlayışını kuran tanıma fikrini, bu pasajdan itibaren sunmaya başlar.

Tanıma sorununa yaklaşmanın bir yolu, onu, zorunlu ve olumsal ilerlemelerinden oluşan kombinasyonla birlikte, Hegel'in metinlerinden çekip almak ve daha geniş bir felsefi sorunlar alanında konumlandırmaktır. Tanıma, kısmen, Kant sonrasındaki kendilik bilgisi sorununa verilen bir cevaptır: Kant, saf aklın paralojizmleri yoluyla Kartezyen öznenin şeffaflığı iddiasını yıkmış, bu da, kendiliğin saf ve rasyonel bir şeffaflığı olduğunu öne sürmeyi imkânsız hale getirmiştir. Tanıma ise, politik bir sorunla da doğrudan iç içe geçen bir şekilde, kendilik-bilgisine giden başka bir yola işaret eder. Buradaki mesele âdeta imkânsız bir işe girişmek, kendiliğin saydamsızlığı ile özerkliğini uzlaştırmaktır.[13] (Spinoza'da arzunun saydamsızlığını izlediğimizde, onun düşüncesinin Hegel'deki soruna olan yabancılığı kayda değerdir: Spinoza, Kant'ın saf aklın paralojizmleri eleştirisine gerek duymadan, Fischbach'ın "kendilik bilincinin ikincilliği" dediği noktaya varmıştır bile). Hegel'in tanıma düşüncesinin kökeninde, özbilincin, nesnelerin bilincinden, dünyadaki şeylerin bilincinden radikal biçimde farklı olduğu fikri yatmaktadır. Kojève'in yazdığı gibi "temaşa özneyi değil, nesneyi açığa çıkarır".[14] Bu kısmen, şiddet, çalışma, ölüm ve mücadele üzerine düşünen Hegel'in "Efendilik ve Kölelik" üzerine

yazdıklarının, neredeyse olanaklı her tür felsefi antropoloji için gerekli matrisi sağlayan o yoğun pasajın üstlendiği görevdir.

Hegel'in bu pasajı, çeşitli tanıma olanaklarını, tanımanın, daima yanlış-tanımanın içinden geçen kurucu muğlâklıklarını ele alır. Tanınma mücadelesinin karşılıklı yok etme olarak kendisini gösterdiği ilk durumu geçtikten sonra, bu olanaklar kendilerini önce uçlarda, efendi ve köle olarak gösterirler: "Biri yalnızca tanınmakta, diğeri ise yalnızca tanımaktadır." Bu konumlar tanımanın iki kutbunu kurmakla kalmazlar, aynı zamanda, *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki, hakiki görünenin sonunda kendisini feshettiği özel diyalektik içine dolaysızca yerleşirler. Tanımadan tanınan efendi sonuçta bir köleye dönüşür, tanınmadan tanıyan köle ise bir efendiye. Burada ideal olanı karşılıklı tanımadır, fakat bu ideale ölüm korkusunun bozgunundan ve çalışmanın biçimlendirici etkinliğinden geçmeden varamayız. Köle, tanınmadan tanıyarak, kendi konumunun sınırlarını aşar. Bu pasajı, hem Fukuyama hem de Kojève için, hem tanıma üzerine kurulu kimlik politikaları hem de devrimci bir dönüşüm politikası için ilham kaynağı haline getiren şey, idealist bir tanıma antropolojisi ile materyalist bir çalışma antropolojisi arasındaki bu gerilimdir.[15] Tüm bu olanaklı yorumların hiçbirine bağlanmadan, bu pasajın gerçek serimlenişinin, kendi hümanist başlangıcının temelini çürüttüğünü savunmak da mümkündür: Başlangıçta Hegel nesnelerde doyum bulan arzu ile tanınma için duyulan arzu arasında temel bir ayrım olduğunu savunur; bu, öznelliğin birey-ötesi koşullarından ziyade, özneler-arası bir durumu vurgulayan bir ayrımdır. Bununla birlikte, bu pasajın diyalektik tersine çevrilişinde, efendinin bir köle, kölenin ise bir efendi olduğunun ortaya çıktığı noktada, bu tersine çevirme başkasıyla kurulan ilişki üzerinden olduğu kadar, nesneyle kurulan ilişki üzerinden de gerçekleşir: Efendi sadece tanımadığı birisi tarafından tanındığı için değil, onun nesneyle olan ilişkisi arzunun saf nesnesiyle kurulan bir ilişki olduğundan ötürü de, dolaysızlığındaki mutlak dolayım olduğundan ötürü de bir köledir. Başlangıçtaki köle ise, bunun tersine, nesne üzerinde çalışır. Hegel'in belirttiği gibi, "çalışma, diğer taraftan, kontrol altında tutulan arzudur, faniliğin bertaraf edilişidir; diğer bir deyişle, çalışma şeyi oluşturur ve ona şekil verir".[16] Ölüm korkusuyla birleşen çalışma, tanıma için, en azından kısmen, başka bir yolun daha olduğunu kanıtlar: Köle başlangıçta tanınmamıştır ama emeğin ürünü olan bir dünya aracılığıyla kendisini tanımaya başlar. Emek, tanıma için başka bir temel kurar. Hegel için daha önemli olanı, özneler-arasılık olarak da adlandırabileceğimiz tanınma

için duyulan arzu ile şeylerle kurulan ilişki arasındaki keskin ayrımdan ziyade, kişinin belirli koşulunun temelden olumsuzlanmasıdır: Tanınmak, bu belirli varoluştan daha fazla bir şey olarak görülmektir ve bu aşamaya korkunun istikrarsızlığı ile çalışmanın belirlenimi üzerinden varılabilir.[17]

Peki, arzu ve bireylik-ötesi sorusu bakımından Hegel ile Spinoza arasındaki fark nedir? Bu fark, Spinoza'nın arzuyu kendiliğin temel savı, başkaları tarafından etkilenmeyen bir çaba olarak görmesi, Hegel'in ise onu genel tanınma mücadelesi içerisinde konumlandırması değildir. Hegel ve Spinoza'yı holist/bireyci ayrışmasının karşıt taraflarına yerleştirecek olan böylesi bir ayrım, iki filozofun düşüncelerinin örtüştüğü temel noktayı gözden kaçıracaktır. Hem Spinoza hem de Hegel için, öznellik her zaman ve zaten ilişkiseldir, bireylik, bireylik-ötesinden ayrılamaz. Aralarındaki farkın yine de "tanıma" terimi ile çerçevelendiğini, bir anlamda bu terimin Spinoza'nın düşüncesinde bulunmadığını söyleyebiliriz. Spinoza'nın arzu anlayışı, arzuyu her zaman belirlenmiş ve konumlanmış olarak gören bu anlayış, bir anlamda temel bir yanlış-tanımaya dayanır. Arzumuzun koşullarını tanımayız, onu orijinal ve verili olarak alırız. Bu, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin temeline yerleştirdiği yanlış-tanımayla aynı şey değildir: Hegel'de başkasının yanlış-tanıması her zaman için tanımaya muktedirdir ve onu içkin olanağı olarak taşır. Dolayısıyla, Spinoza yanlış-tanımaya deneyimde daha kurucu bir rol vermiş olsa bile, onu yanlış-tanıma filozofu, Hegel'i de tanıma filozofu olarak değerlendirmek doğru olmaz. (Eğer deneyimden birinci tür bilgi kastediliyorsa, yanlış-tanımanın Spinoza için bir deneyim olduğu söylenebilir). Arzu onu belirleyen duygulardan tümüyle habersizse, bu tam da Spinoza bize yanlış-tanımadan tanımaya doğru bir *telos* sunmadığı için böyledir: Upuygun olmayan fikirlerden upuygun olanlara geçiş kendinde ve kendisi için bir diyalektik değil, çok daha çatışmalı ve belirsiz bir süreçtir.

Geriye Spinoza ile Hegel'i, bireylik-ötesi konusunda en iyi nasıl karşılaştırabileceğimiz sorusu kalıyor. Balibar'ın, Simondon'un terminolojisini kullanışına geri dönerek, Hegel ile Spinoza arasındaki farkın, salt bireylik-ötesine dair diyalektik kavrayış ile içkin kavrayış arasındaki fark değil de, bireylik-ötesinin özneler-arasılığın hâkimiyeti altında olduğu bir kavrayış ile birey-öncesiyle olan bağlantının öne çıkarıldığı bir kavrayış arasındaki fark olduğunu söyleyebiliriz.[18] Spinoza'nın arzu kavrayışında, arzu her zaman ilişkiseldir, her zaman duygular ve tarihle çerçevelenmiştir; fakat bu ilişki önceden oluşmuş bireyler arasındaki bir ilişki olmaktan çok, bireyleri oluşturan duygular arasındaki bir ilişkidir. Bir birey bir diğerinin

sevdiği şeyi sevdiğinde ya da kendi sevgi nesnesine acı veriyor görünen bir şeyden nefret ettiğinde, buradaki ilişki bir birey ile diğeri arasındaki tanıma ilişkisinden çok, bireyleşmenin birey-ötesi koşulları arasındaki bir ilişkidir. Aynı durum, ortak nosyonlarla oluşmuş olan akıl için de geçerlidir. Bir şeyi upuygun kavramak, ortaklaşa düşünmek, anlayan diğer insanlarla birlikte aynı düşüncelere sahip olmak demektir.[19] Spinoza'da ilişkiler, oluşmuş bireyler arasındaki ilişkilerden çok, bireyleşmenin kurucu koşulları arasındaki, bireyler arasında cereyan edip onların farklı ilişkilerini olanaklı kılan duygular ve ortak nosyonlar arasındaki ilişkilerdir. Hegel'e göre tanıma, farklı öznel konumları olanaklı kılıp öznelliği kursa da, bunu önceden oluşmuş bireyler arasında gerçekleştirir: Bu, henüz tümüyle insan olarak tanınmasalar bile, bir şekilde önceden bireyleşmiş olarak kalan bireyler arasındaki özneler-arası bir ilişkidir. Fakat bu, belirsizliğe yer vermeyecek bir biçimde gerçekleşmez; zira Hegel'in tanıma ve yanlış-tanıma diyalektiği, birbirlerini tanıyan ya da tanımayan bireyler üzerinden cereyan ettiği ölçüde, aynı zamanda nesnelerle, duygularla (özellikle de arzu ve korku) ve saf özneler-arası alanı aşan pratiklerle, en dikkate değeri de çalışmayla kurulan ilişkiler serisiyle çerçevelenmiştir. Hegel'in diyalektiği iki tanıma versiyonu arasında bölünmüştür; bunlardan birincisi tümüyle bireyler üzerinden, özneler-arasılık üzerinden işlerken, ikincisi özne ile maddi dünya arasındaki ilişkiyle çerçevelenmiştir.

Tanıma, Hegel üzerine yorumlardan çok, politikada Hegel'i başlangıç noktası alan bir yönelimin şiarı olmuştur.[20] Bununla birlikte, "tanıma politikası" deyimi bazı şeyleri açıklığa kavuşturduğu kadar, bazı şeylerin de üzerini örter; zira burada sadece tek bir tanıma biçimini ele aldığımız açık değildir. "Köle/efendi" diyalektiğinde Bir ikiye bölünür; tanıma diyalektiği, öznenin özne, efendinin köle tarafından özneler-arası bir biçimde tanınması ile kölenin, emeğin dışsallaşmasında kendisini tanıması olarak ikiye ayrılır.[21] Birisi tanıma, diğeri ise dışsallaşma olan bu iki diyalektik, Hegel'in düşüncesinde devam eder. Çalışma, Hegel'e göre, esasen birey-ötesi bir ilişki olarak kalır; hem emeğin disiplini üzerinden bireysel özneleri, hem de ihtiyacın bağlantısallığı üzerinden toplumsal ilişkileri kurar. Tanımanın, Hegel'in siyaset felsefesinde temel bir tema olarak yerini koruduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Ne var ki buradaki tanımanın, kendiliğin bir başkası tarafından tanınmasından, bireylerarası bir ilişkiden ziyade, bireyin, onun özgürlüğünü gerçekleştiren ve bu özgürlüğün içsel koşulları olan toplumsal kurumlarda ve yapılarda tanınması olduğunu fark etmek gerekir. Hegel'deki tanıma,

özneler-arası değildir; en azından sadece özneler-arası değildir. O aynı zamanda kendiliğin pratikler yoluyla tanınması, bireyin kendi dönüştürücü koşullarını tanıması ve bireyliğin kendi kurucu kurumlarında ve bu kurumlar aracılığıyla tanınmasıdır. Böylece, müteakip bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Spinoza ile Hegel arasındaki farkın bir dökümünü yaparsak; bireyleşme, Spinoza'ya göre, daima birey-öncesi ile birey-ötesi arasındaki kesişimde şekillenirken, Hegel'e göre, birey ya da özneler-arası ile birey-ötesi arasında şekillenir.

Bireylik-Ötesi Politikası

Hegel ve Spinoza'nın öznelliğin arzu yoluyla ilişkisel kuruluşu anlayışları, politik ontolojileri denebilecek bir boyut bakımından, onları aynı alanda konumlandırır. Bu alan, iki düşünürün de, toplumsal sözleşme teorisinde olduğu gibi, politikayı tek tek bireylerin rasyonel seçimine indirgeyen bireyci ontolojiden uzak olmaları bakımından, olumsuz bir biçimde tanımlanır. Hegel'deki toplumsal sözleşme eleştirisi oldukça açıktır; Hegel toplumsal sözleşme teorisini yalnızca tamamlanmamış bilgi olarak eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda onun sivil toplumun pratiklerindeki kökenlerini de açıklar. Spinoza'daki toplumsal sözleşme eleştirisi de daha az keskin değildir. Spinoza *Tractatus Theologico-Politicus*'ta sözleşmeyi önermiş olsa da, onu toplumsal ilişkilerin duygulanımsal kuruluşunun üstbelirlenimine sokar. Bu ortak olumsuz alandan daha önemlisi ise, paylaşılan olumlu alanın kendisidir: Hem Spinoza hem de Hegel açısından, devletin, politikanın kuruluşu, öznelliğin kuruluşundan, burada göstermeye çalıştığımız gibi, birey-ötesi olan bir kuruluştan ayrılamaz. Bu birey-ötesi kuruluş, hem bireyliği hem de kolektifliği belirler. Devlet, çeşitli kurumları yoluyla özneleri kurar; fakat aynı zamanda, kolektif ya da bireysel olan bu özneler de, arzu yoluyla, çaba ve mücadele yoluyla, bu kurumları kurar. Bu kuruluş kolaylıkla yıkım, çelişki ve çatışma biçimini alabilir ve bunun sonucunda da kurumlar yıkılabilir. İki düşünür için de amaç, bireysel özgürlüğü sınırlamayacak, bilakis bu özgürlüğü gerçekleştirecek bir devlet, politik bir yapı kurmak, politika alanında birey ile toplum arasında ortaya çıkan çatışkının üstesinden gelmektir. Bu bölümde, bu politik projenin, Hegel ve Spinoza'nın arzu anlayışlarındaki farklı birey-ötesi ifadelendirmeleri nasıl yeniden konumlandırdığını ve yeniden kardığını ortaya koymak istiyorum.

Spinoza ve Hegel felsefelerinin, aralarındaki temas ve farklılık noktalarını tayin eden özgül projeleri, bu iki düşünürün, kolektif ve bireysel bireyliklerin devlet ve toplumsal ilişkiler tarafından kuruluşu ile devletin ve kolektifliğin bireylikler tarafından kuruluşu arasındaki ilişkiselliği nasıl anladıklarıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle, bireylik-ötesi politikasını nasıl kavradıklarıyla ilgilidir. Bu kuruluşun, dönüşümün ve yıkımın mevkii, Hegel ve Spinoza'nın incelediği çeşitli kurumlardır: Bahsettiğimiz bu kurum incelemesini, Hegel *Hukuk Felsefesi*'ndeki aile, sivil toplum ve devlet üzerine ünlü tahlillerinde, Spinoza ise *Tractatus Theologico-Politicus*'taki tekil İbrani teokrasisine özgü kurumlar üzerine daha az bilinen ama eşit önemdeki tahlillerinde sunar. –Daha iyi bir sözcük bulamadığımızdan– bu kurumlar, birey-ötesi ilişkileri, arzunun hem inşa edildiği hem de söküldüğü, aklın imgelemle, tanımanın yanlış-tanımayla kesiştiği mevzii kurarlar.

Yukarıda olumsuz ve olumlu boyutlar olarak andığım, bireyliğin başlangıç noktası olarak alınmasına getirilen eleştiri ve toplumsal ilişkilere dair farklı bir düşüncenin gelişimi, özerk ve müstakil iradeli birey nazarında kesişirler. Spinoza ve Hegel, temelden farklı tarzlarda, yalnızca birey ontolojisinden, toplumsal sözleşme teorisinin ve sivil toplumun kendiliğinden felsefesinden kaçınmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin özel bir temsili olarak, bu koşulların özel bir yanlış-tanınışı olarak böyle bir fikrin kökenlerini de açıklarlar. Hegel'in ya da Spinoza'nın terminolojisiyle söylersek, upuygun olmayan bir fikirdir bu. Dolayısıyla Spinoza ve Hegel, eleştirel birey-ötesi düşünürler olarak adlandırılabilir. Burada göndermede bulunduğum eleştiri modeli, Kant'ın aşkınsal eleştirisinden ziyade, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde geliştirdiği Alman İdealizminin eleştirisine yakındır. Bu metinde Marx yalnızca İdealizmi kötülemekle, onun yanlış olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda tarihin maddi süreci içerisinde, "bilinç yaşamı belirler" görüşünün nasıl ortaya çıktığını da göstermeye girişir.[22] Dolayısıyla, toplumsal ilişkilere dair bireyci bir anlayışın sınırlarını sadece kötülemek ve onun karşısına alternatif bir bireylik-ötesi ontolojisi çıkarmak, yani steril bir doğru ve yanlış karşıtlığına başvurmak yeterli değildir; aynı zamanda bireylik-ötesinin paradoksal bir biçimde bireyciliği nasıl kurduğunu da açıklamak gerekir. İnsanların, bireylik-ötesi yoluyla, nasıl da kendilerini imparatorluk içinde bir imparatorluk olarak, toplumu da çıkarcı ve rekabetçi ilişkilerin toplamından ibaret görmeye başladıklarını açıklamak gerekir. Her iki düşünürün "sahiplenici bireyciliğin" kendiliğinden felsefesine, Hobbesçu toplumsal sözleşme ve klasik ekonomiye karşı benimsedikleri

kendilerine özgü eleştirel değerlendirmelerde, bireylik-ötesi politikasına dair kavrayışlarındaki farklılıkları artık görmeye başlayabiliriz.

Kronolojik sırayı bir şekilde değiştirerek, Hegel'in sivil toplumun bireyciliğine getirdiği eleştiriyle başlamak istiyorum. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'indeki sivil toplum tartışması, iki temel göreve yönelmiştir: Birincisi, sivil toplum olumsuz uğraktır, anlama yetisinin uğrağıdır, ailenin dolaysız özdeşliğini çözmektedir. İkincisi, Hegel politik ekonominin perspektiflerini birleştirir. Bu perspektifler, bireysel eylemlerin sistematik doğasını anlamaya dair bir çaba oldukları ölçüde geçerli, ama toplumu tam da bu bireysel eylemlerden başlayarak inşa ettikleri için sınırlıdır.[23] *Hukuk Felsefesi*'ndeki sivil toplum üzerine pasaj, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Özbilinç" üzerine sayfalarıyla aynı noktadan başlar: ihtiyaç. Ve de aynı noktada biter: tanıma. Fakat *Hukuk Felsefesi*'ndeki sunum, bir mücadele anlatısı üzerinden değil, piyasanın kurumları üzerinden gerçekleştirilir. İhtiyaçlar ve onların karşılanma olanağı, sivil toplumdaki çalışma üzerinden katlanarak arttıkça, daha bilinçli, zeki ve özgür hale gelirler. "Toplumsal hareket, bu doğrultuda, özgürleşme veçhesi taşır; çünkü ihtiyacın katı doğal zorunluluğu perdelenir ve insanın ilişkisi salt dışsal bir zorunlulukla, içsel olumsallıkla ve de keyfilikle kurulan bir ilişki olmaktan çıkıp, kendi evrensel kanaatiyle ve yalnızca kendisinin koyduğu bir zorunlulukla kurulan ilişki haline gelir."[24] Piyasaya dayalı ilişkiler sistemi olan sivil toplum, arzunun, *Tinin Fenomenolojisi*'dekiyle aynı olan bir alanı katederek geçirdiği bir eğitimdir. Hareket, dolaysızlıktan ve tikellikten evrenselliğe doğru ilerler. Tanıma, şimdi hariç, şeylerin tüketimi üzerinden cereyan eder. Yerin olumsallığıyla belirlenmiş verili olanı almak yerine, piyasada bulunan çeşitli mallar arasından seçim yaparken, zorunlu olarak toplumsal ölçütlere göre, başkalarının tanımasına göre davranılır. Emek, aynı temel mantığı takip ederek, toplumsallaşma ve teknoloji üzerinden, dolaysızlıktan ve tikellikten dolayıma ve evrenselliğe geçer: Başkalarıyla birlikte ve makine gücüyle çalışmaya zorlandıkça, çalışmam tek taraflılığını ve ham karakterini yitirerek evrensel hale gelir. Hem tüketim hem de çalışma, bireyliğin dolaysız tikelliğini, sivil toplumdaki yalıtılmış çıkarı aşarlar, fakat bunu karşıt tarzlarda yaparlar. Her ikisi de birey-ötesi bireyleşmelerdir; tüketim bireyliğe doğru, çalışma ise birbirinin yerine geçebilirliğe doğru ilerler: Tüketim bireyleşme, farklılaşma uğrağıdır, evrenseldeki tikeldir; çalışma ise disiplin uğrağı, tikeldeki evrenseldir. Tüketim ile üretim arasında hâlâ bir çelişki vardır ama bu, efendinin arzusunun boşluğu ile kölenin emek üzerinden gerçekleşmesi arasındaki çıplak çelişki değildir

artık. Burada söz konusu olan, iki farklı kavramsal kişilik, efendi ile köle arasındaki fark değil, sivil toplumdaki iki farklı birey-ötesi bireyleşmedir.[25] Bu pasajı, *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki önceline bağlayan ortak nokta ise, yanlış-tanımanın, yalnızca tanımaya zorunlu biçimde geçmek üzere verilmesidir. Burada yanlış-tanıma bireylikle ilgilidir; sivil toplumdaki özne kendisini özerk, başkalarını ise salt araç olarak görür. Evrenselin eğitimi, sonunda bu görüşü ortadan kaldırır. Çalışma ve tüketimin tikelliği eğitmesi ölçüsünde, kurumlar olarak piyasa ve emek, erken kapitalist varoluşun olumsallıklarına fazlasıyla tabi halde kalırlar. Emeğin işbölümünün mükemmelleşmesi, her türlü emek biçimini, her türlü ticareti istikrarsız hale getirdikçe, bu olumsallıklar kendilerini, metalardaki bozukluklarda, piyasanın "alırken dikkat" yaklaşımında ve emeğin kendi durumunun belirsizliğinde gösterirler. Çıkarının peşindeki bireyin, sonunda kendisini devletin yapılarında ve kurumlarında tanıması gerekir. Kendi tikel amacı için evrenseli basitçe bir amaç olarak görmektense, onu bilinçli olarak istemelidir. Böylece sivil toplum, devlet aşamasına geçer.

Hegel sivil toplumu hem yalıtılmış bireyin doğuşu hem de arzunun eğitimi ve emeğin disiplini üzerinden onun aşılışı olarak sunar. Hem toplumsal ilişkilere hem de bireye dair bu perspektifin sınırlı doğasını tanır ve toplumsal sözleşme teorisinin, bu sınırlı perspektiften yola çıkarak devleti salt araçsal bir ilişki, bireysel iradelerin etkisi olarak inşa etme yönünde bir girişimden ibaret olduğunu savunur. Bu eleştirel tanımaya rağmen sivil toplum, yalnızca aileden devlete geçişteki bir uğrak olarak kalır. Efendi-köle diyalektiğinde olduğu gibi, yanlış-tanıma yalnızca aşılmak için ortaya konulur: Sonraki bir tanımanın henüz belirsiz bir taslağı olarak var olur sadece. Buna teleoloji diyebilir ve Hegel'e bilindik eleştiriyi yöneltebiliriz, fakat yukarıdaki bireylik-ötesi soruşturmasını takip ederek, bunun, özneler-arasılık ve tanıma ile yanlış-tanıma arasındaki karşıtlığın hâkimiyetinde olan sınırlı bir birey-ötesi kavrayışla ilişkili olduğunu da savunabiliriz. Bu nokta, Spinoza'yla yapılacak bir karşılaştırmada daha belirgin hale gelecektir.

Hegel'in bireyciliği, politik ekonomi metinleri ve pratikleri yoluyla ele almasının aksine, Spinoza *Etik*'in 1. Bölümünün Ek'indeki tahliline din alanıyla başlar. Söz konusu Ek, insanın dünyaya dair bilgisinin sınırlarının genel, hatta evrensel koşulunu ve de kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan özgür özne ve insanbiçimci tanrı kurgularını tarif eder görünmektedir. Fakat Matheron, Bove ve Balibar gibi yorumcular, bu metinde Spinoza'nın önyargı ile hurafe arasında yaptığı, çoğunlukla gözden kaçırılmış olan

ayrıma odaklanmışlardır. Önyargı, dolaysızın saydamsızlığı, koşullarını bilmeden sadece arzularımızın farkında olmamızdır ve bu da bizi arzunun *telos*'unu evrenin kendisine yansıtmaya, dünyadaki rastlantısal olaylar ardında bir tür niyetlilik, hatta gizemli bir niyetlilik görmeye yönlendirir. Hurafe ise bu kendiliğinden felsefeyi, bir dizi pratikler yoluyla, ona belirli ve paylaşılan bir semboller ve anlamlar dizisi yükleyerek örgütleme çabasıdır.[26] Yukarıda da belirttiğimiz gibi arzuyu kuran tarih, tümüyle tekildir, kişisel yaşamı oluşturan karşılaşmalarla şekillenir. Hurafe, bu tekil karşılaşmaları kolektif bir hafıza, kolektif bir arzu içerisinde örgütleme, fakat bunu pratikler ile sembolleri sınırlayarak ve düzenleyerek yapma çabasıdır. Kolektif düzeyde bir alışkanlık, bir karakter yaratma çabasıdır.[27] Spinoza'nın dediği gibi, "doğa, uluslar yaratmaz, bireyler yaratır. Onlar da yalnızca dilleri, yasaları ve kazanılmış âdetlerindeki farklılığa göre uluslara ayrılır."[28] Hurafe, topluluğun imgelem temelinde kuruluşudur. Dolayısıyla 1. Bölümün Ek'i genel insanlık durumunu tarif etse de, bunu evrensel bir öz temelinden ziyade esnek bir şema ortaya koyarak ve farklı hurafe biçimlerinin, farklı dinlerin, ki buna ideolojileri de ekleyebiliriz, gerçekleştireceği genel koşulları sunarak yapar. Yani bireysel çabanın *telos*'unu, dünyanın karmaşıklığında bir anlam arama çabasını sunar. Spinoza, "çokluğu yönetmek için, hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur", diye yazar.[29]

Önyargı ile hurafe arasındaki farkı, yani varoluşun orijinal saydamsızlığı, kişinin kendisini "imparatorluk içinde imparatorluk" olarak görme eğilimi ile böylesi istikrarsız temeller üzerine kurulu imparatorluklar arasındaki farkı göz önünde bulundurmak, Spinoza'nın ontolojisinden bir politika çıkarmayı da mümkün kılar. Daha da önemlisi, *Etik*'teki bireyötesi bireylik kavrayışı ile *Teolojik-Politik İnceleme*'deki politik kurumlar incelemesi arasında bir bağlantı kurar. Ne var ki bu bağlantı, antik İbrani devletinin tekil durumu çerçevesinde kurulur. Bu devlet belki de, ulusal ve bireysel kimliğin din pratikleri ve ritüelleri yoluyla kuruluşunun en güçlü örneğidir. Antik İbrani yasasının gündelik boyutları, yenecek yemeklerin, hasat zamanının ve basit davranış detaylarının dikte edilişi, bireyin doğasını ve karakterini, ulusunkiyle birleştirir. Spinoza, "itaati eksiksiz bir alışkanlık haline getirmiş bu insanlara, o artık bir kölelik gibi gelmiyor ve özgürlük sayılıyordu", diye yazar.[30] Bireyin kolektiflik uğruna bu şekilde indirgenişi, ne kadar güçlü olursa olsun, Tanrı ile Musa arasındaki kutsal ahde bağlı olan, tekil bir durum olarak kalır. Politik kurumlar değerlendirmesinde teokrasi sınır durum olarak kalır; bunun sebebi ise

onun sadece tekrarlanamaz ve tekil bir olaya dayanması değil, aynı zamanda, arzunun tekil doğası göz önünde bulundurulduğunda, kendilik ile devletin, özgürlük ile itaatin mutlak özdeşliğini devam ettirmenin oldukça zor olmasıdır.[31] Bununla birlikte, teokrasinin indirgenemez bir boyutu, neredeyse her ulusu "Tanrı'nın himayesinde tek ulus" olarak tanımlayan çeşitli seçilmişlik ve sembolik katılım temaları üzerinden, varlığını sürdürmeye devam eder.[32]

Hegel ve Spinoza, çoğu politik düşüncenin ve elbette günümüzdeki genel inanışın doğal olarak verili saydığı bireyciliğin, özerk ve yalıtılmış bireyin eleştirel bir izahını vermişlerdir. Bu izahlar eleştireldir, zira söz konusu perspektifin birey-ötesi koşullarını göz önüne sererler. Hegel'e göre bireyciliğin kökleri, bireyleri gizliden gizliye birbirleriyle ilişkilendirirken aynı zamanda onları yalıtan sivil toplumun pratiklerinde ve ilişkilerinde yatar. Spinoza'ya göre ise bu pratikler öncelikle dinseldir, hayali bir biçimde özerk bir birey, insanbiçimci bir Tanrı ve seçilmiş bir topluluk üreten ritüeller ve pratiklerdir. Bu konuda iki düşünürün arasındaki fark, felsefi ve politik konumlardaki ayrılıktan, ekonominin mi yoksa dinin mi, altyapının mı yoksa üstyapının mı merkezî olduğu tartışmasından ziyade, tarihsel uğrakların farklılığıyla, yüz elli yılı aşkın bir zamanın yarattığı farkla, dinin hâkimiyetinden sivil toplumun ve sermayenin hâkimiyetine geçişle ilgilidir. Bu, arada örtüşmelerin ve temas noktalarının olmadığı anlamına gelmez. Matheron, Spinoza'nın duyguların iletişimi, nesnelerin arzu üzerinden kuruluşu üzerine genel olarak söylediklerinin ve erekselcilik eleştirisinin, ekonomik yabancılaşmayı anlamada bir temel sağladığını savunur.[33] Para, evrensel sevgi nesnesinden, kendi erekselliğini diğer tikel çabalara dayatan bir nesneden başka nedir ki? Bu bir şekilde anakronist ve tam gelişmemiş eleştiri, Spinoza ile Hegel arasındaki önemli bir farkın altını çizmek bakımından faydalıdır. Hegel sivil topluma ya da onun atomist perspektifine ne kadar eleştirel yaklaşırsa yaklaşsın, sivil toplum onun için bir uğrak olarak, devletin zorunluluğu bireylik tarafından tanındıkça, yerini başka bir safhaya bırakacak olan bir uğrak olarak kalır. Yanlış-tanıma, zorunlu olarak tanımaya geçer. Spinoza için ise böyle bir ilerleme söz konusu değildir. İmgelem, ister Tanrı'yla ilgili isterse de evrensel arzu nesnesi olan parayla ilgili olsun, akıl gibi, insan varoluşunun bir parçasıdır. Kişinin bağlantılarına ve ilişkilerine dair upuygun olmayan bir kavrayıştan upuygun bir kavrayışa doğru gerçekleşen bir *telos*, zorunlu bir ilerleme yoktur. Bunun yerine, arzunun birey-ötesi boyutları ile akılsallık arasında zorunlu bir ambivalans söz konusudur.[34] Hegel ve Spinoza ara-

sındaki karşıtlık, birey ile topluluk arasındaki karşıtlıkla, çeşitli bireycilik ya da komünitarizm versiyonlarında olduğu gibi gerçek ve doğru konuma bireyin mi, yoksa topluluğun mu sahip olduğuyla ilgili değil, iki birey-ötesi rejim arasındaki farkla ilgilidir. Bu rejimlerden birine göre birey uzlaşılmaz bir koşul iken, diğerine göre upuygun bir şekilde kavranabilir; Hegel'in terminolojisiyle söylersek, tanınabilir. Spinoza ve Hegel arasındaki fark, kısmen, bu dönüşümü nasıl anladıklarıyla ilgilidir.

Sonuç

Hegel'in birey-ötesi eleştirisi, yalıtılmış ve bireysel perspektifi üreten yapı ve kurumların bir izahını sunar: Sivil toplum, yani sermaye, içindeki bireylerin kendilerini yalıtılmış bireyler olarak gördükleri ve diğerleriyle yalnızca rekabet üzerinden ilişkilendikleri bir dünya üretir. Bu üretim, kölenin statüsünde olduğu gibi, verildiği anda aşılmaz; bu sefer çalışma ve arzu, bu üretimin hem üretilme koşulu hem de diyalektik aşılma koşuludur. Bunun karşısında Spinoza ise, tanıma ve yanlış-tanımanın ya da daha Spinozacı terimlerle söylersek, akıl ve imgelemin karşılıklı kurucu olduğu, birbirinin içine geçtiği bir eleştirel perspektif sunar. Spinoza'nın teokrasiyi özel bir pratik, öznelliğin özel bir kuruluşu olarak görme yönündeki fikir verici izahlarına rağmen, onun bu konuda söyledikleri imparatorluk içinde bir imparatorluk perspektifi üreten çeşitli kurumları anlama yönünde de genişletilebilir. Bununla birlikte Spinoza, genel olarak bireyleşmeyi, doğal olarak verili, başlangıçtaki bilginin zorunlulukla parçalı ve kısmi doğasının bir ürünü olarak görür. Her iki düşünürün de birbirlerini tamamladığı söylenebilir: Hegel ailenin, sivil toplumun ve devletin birey-ötesi koşullar olarak görülmesi gerektiğini savunurken toplumsal-tarihsel özgüllüğü sunmuş; Spinoza ise, hurafe ile bilginin, imgelem ile aklın, kolektifliğin ve bireyliğin karşılıklı kurucu koşulları olarak konduğu, Macherey'nin deyimiyle teleolojik olmayan bir diyalektik sunmuştur. Ne var ki, daha önce de belirttiğim gibi, temel bireylik-ötesi sorunu bakımından Spinoza ve Hegel arasındaki fark, yani arzunun bireyleşmesinin kurucusu olarak birey-öncesine yapılan vurgu ile merkezî bir tanıma fikrinin etrafına yerleştirilmiş bir bireylik-ötesi birey kuruluşu anlayışı arasındaki fark, böylesi bir örtüşmeyi zorlaştıracaktır. Bunun yerine, birey-ötesine dair bu iki perspektif arasında ortaya çıkan belirli bir sorunu ve kışkırtmayı görmek de mümkündür: Eğer bireylik-

ötesi, tam da kendi koşullarının saydamsızlığını, yalıtılmış birey perspektifini, tarzlarından biri olarak içinde barındırıyorsa ve eğer bu upuygun olmayan durum, zorunlulukla aşılacak bir öncülden ziyade kurucu olarak, imgelem olarak, aklın sönümlenecek olan önvarsayımından daha fazla bir şey olarak görülüyorsa, o halde bu durum ancak politik olarak, onu kuran birey-ötesi koşulların dönüşümüyle aşılabilir.

İngilizceden çeviren, Eylem Canaslan

Notlar

1) Étienne Balibar, "Spinoza: From Individuality to Transindividuality", *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, Cilt 71 (Delft: Eburon, 1997), s. 9.

2) Simondon, Spinoza'nın birey anlayışını önemsememiş ve onun bireyi daha geniş bir panteist bütün içinde erittiği yönündeki bildik suçlamayı tekrarlamıştır (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Grenoble: Millon, 2005), s. 283). Bu eleştiriye rağmen Balibar, Spinoza ile Simondon arasında esaslı bir örtüşme olduğunu, Simondon'un "bireylik-ötesi olarak, daha iyi bir ifadeyle birey-ötesi birey(sel)leşme [*individua(lisa)tion*] olarak bir bireylik tanımı" önerdiğini savunur ("Individualité et transindividualité chez Spinoza", *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ed. P.-F. Moreau (Fontenay-aux-Roses: ENS Editions, 1996), s. 35-46).

3) Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit, 1969), s. 19.

4) Balibar, "Spinoza: From Individuality to Transindividuality", s. 17.

5) Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (New York: Zone, 1990), s. 261

6) Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 84.

7) Laurent Bove, *La Stratégie du Conatus*, s. 42.

8) Franck Fischbach, *La production des hommes: Marx avec Spinoza* (Paris: PUF, 2005), s. 64.

9) Fischbach, *La production*, s. 96.

10) Fredric Jameson, *The Hegel Variations* (Londra: Verso, 2010), s. 17.

11) G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 104.

12) Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, s. 110.

13) Robert Williams, *Hegel's Ethic of Recognition* (Berkeley: University of California, 2000), s. 34.

14) Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (Ithaca: Cornell University Press, 1980), s. 3.

15) Jameson, *The Hegel Variations*, s. 89.

16) Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, §195.

17) Williams, *Hegel's Ethic of Recognition*, s. 66.

18) Simondon'a göre özneler-arasılık, bireylik-ötesini esasen kapatır: Önceden oluşmuş bireyler arasındaki ilişki, tam da bireylik-ötesinde söz konusu olan şeyin, yani bireye öncel olan, birey-öncesi ilişkiler ile onu aşan birey-ötesi arasındaki kesişimin üzerini örter. Bu iki ilişki arasında, birey yalnızca bir safhadır (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, s. 317).

19) Balibar, "Spinoza: From Individuality to Transindividuality", s. 23.

20) Tanıma üzerine ana metin, Alex Honneth'in *The Struggle for Recognition* adlı kitabıdır. Bkz. çev. Joel Anderson (Cambridge: MIT, 1996).

21) Jameson, *The Hegel Variations*, s. 57.

22) Jason Read, *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present* (New York: SUNY, 2003), s. 64.

23) G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 227.

24) Hegel, *Philosophy of Right*, s. 230.

25) Jameson, *The Hegel Variations*, s. 112.

26) Bove, *La Stratégie du Conatus*, s. 179.

27) Étienne Balibar, bireysel ve kolektif hafıza arasındaki bağı savunmak için, doğa ya da mizaç diye çevrilen *ingenium* sözcüğüne odaklanır. "*Ingenium* denilince anlaşılacak olan şey, [...] biçimi yaşamın ve karşılaşmaların tecrübesi ile şekillenmiş olan ve biricik bileşimi itibariyle hem zihne (ya da ruha), hem de bedenin tabiatına kaydedilmiş olandır." (*Spinoza and Politics*, çev. Peter Snowdon (Londra: Verso, 1998), s. 29 [*Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan (İstanbul: Otonom, 2010), s. 45-46]). Politikanın görevi, en azından teokraside, kolektif beden için bir *ingenium*, bir hafıza oluşturmaktır.

28) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2001), s. 200 [*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, (Ankara: Dost, 2010) s. 259].

29) A.g.e., s. 2 [s. 45].

30) A.g.e., s. 199 [s. 258].

31) A.g.e., s. 3 [s. 46].

32) Étienne Balibar, "*Jus-Pactum-Lex*: On the Constitution of the Subject in the *Theologico-Political Treatise*", The New Spinoza, ed. Warren Montag ve Ted Stolze (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 200.

33) Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 122.

34) Balibar, *Spinoza and Politics*, s. 88 [s. 110].

*Politik Olan, Politika: Rousseau'dan Marx'a, Marx'tan Spinoza'ya**

Etienne Balibar

1. C. E. Vaughan'ın çalışmalarından oluşan bir derleme, Rousseau üzerine incelemelerine ve hazırladığı akademik Rousseau edisyonlarına ek olarak, ölümünden sonra 1925 yılında Manchester'da yayımlandı: siyaset felsefesi öğretiminde bir klasik haline gelen *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau* [*Rousseau'dan Önce ve Sonra Siyaset Felsefesi Tarihi Üzerine Çalışmalar*]. Birçok kuşak, Cenevreli filozofun adıyla işaretlenmiş "yok merkez"in etrafına dizilip, bu kitapta, Spinoza'nın, Locke'un, Vico'nun, Burke'ün, Fichte'nin, Mazzini'nin ve diğerlerinin öğretilerini keşfedecekti. Oysa bugün biz kendimizi, *Komünist Parti Manifestosu*'na (1847'de kaleme alındı), *Kapital*'e (birinci kitabı 1867'de yayımlandı) ve *Anti-Dühring*'e (1878), "Marksist" birinci kuşağın, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev*'e (1754) ya da *Toplumsal Sözleşme*'ye (1762) olduğu kadar uzak buluyoruz. Ve kendimize "Marx'tan önce" ile "Marx'tan sonra" –daha önce Rousseau için de olduğu gibi– arasındaki karşıtlığın, içinde Spinoza'yla ilgili olanı da

* Etienne Balibar, "Le politique, la politique: de Rousseau à Marx, de Marx à Spinoza", *Studia Spinozana*, 1993, Cilt 9, s. 203-15.

dâhil olmak üzere, bugün için anahtarlar aradığımız, politik gelenek üzerine okumalarımızın yok merkezini oluşturup oluşturmadığını sorabiliriz.

Çelişkili –devrimci, karşı-devrimci– politik etkilerinden dolayı, "Rousseauculuk" ve "Marksizm", kendi yüzyıllarında, benzer önemde ardıllar yetiştirdiler.[1] Fakat benzerliğin daha kesin temelleri vardır. *Toplumsal Sözleşme*'nin başlarındaki (I, 5) ünlü pasajda, Rousseau *bir halkı halk yapanın ne olduğunu*, yani halkın içsel birlik ilkesinin ne olduğunu sormuştu. Bu soru, bir yönetimin kuruluşu üzerine düşünürken hep karşılaşılan ilk sorudur. Marx ve Engels, kendi saflarından, sınıf mücadelesinin, kitle hareketlerinin ve de sosyalist ve komünist "dünyanın tasavvuru"nun rolü üzerine düşünürken, bu soruşturmanın yerini kaydırmışlardır: *bir halkın*, Devlet içinde kurumlaştığı haliyle içsel birliği sorunundan, *halkın* devrimci birliği sorununa doğru. Ve dahası, "proletarya" adı altında işçi sınıfında bulmaya çalıştıkları "halkın halkı" sorusunu ortaya atmışlardır. Böylelikle, öyle görünmektedir ki, *modern* demokratik politik düşünceyi, özellikle Rousseau'nun eserlerinin gün yüzüne çıkardığı, "başkaldırı" ile "kuruluş" arasındaki karakteristik içsel gerilimiyle birlikte, radikalleştirmişlerdir (Balibar 1989/91). Fakat başka bir bakış açısına göre de bunun tam tersini yapmışlardır.

Marksist politika teorisinin orijinalliğinin derecesini, temsil ettiği kesintinin kati doğasını ve ardından gelenlere dayattığı sıkıntıları (öyle ki hepimiz geriye dönüşü olmayan bir şekilde "post-marksistler"iz) değerlendirmek isteyen birisi, aynı zamanda zorunlu olarak Rousseaucu evveliyatı da göz önünde bulundurmalıdır.

Rousseau, temel bir noktada, "kuruluş"a ilişkin önceki tüm teorilerle bağı koparmıştı. Yasama, artık halk egemenliğinin bir ifadesi olarak, içkin hale gelmişti. Ve politikayı bir kurallar toplamı ya da bir yönetim ve yönetenler (ki yönetenler kolektif de olsa bir şey değişmez) "sanatı" olarak düşünmeye devam etmenin artık imkânsız olduğu kanıtlanmıştı. Bu yüzden de seleflerinin kullanımının ve okunuşunun anlamı tümüyle değişmişti. Keza Marx ve Engels de (bu noktada birini diğerinden ayırmak hemen hemen imkânsızdır) devindirici kuvvetleri ve tarihin anlamını, irade ya da aklın erekleri deyimleriyle temsil etmekten vazgeçtiler. Ve politikayı salt "ideolojik" bir tarzda düşünmek artık imkânsız hale geldi. Gözlerimiz önüne serilmiş olan "Marksizmin krizi", bırakın bu kopuşu hafifletmeyi, onun önemini belirginleştirmekten başka bir şey yapmamıştır.

2. Bu bakımdan şu genel fikri savunabileceğime inanıyorum: Rousseau'dan Marx'a geçerken bir altüst oluş gerçekleşir. Eğer Marx, tümüyle

bilinçli bir şekilde (onun, bilhassa özel mülkiyeti yabancılaşmanın kaynağı olarak gören Rousseaucu teoriye sık sık yaptığı göndermeleri hatırlayalım) Rousseau'nun demokrasiye olan bağlılığını radikalleştirmişse, bu *bizzat politika nosyonunun anlamını altüst etmesi* koşuluyla gerçekleşmiştir. Rousseau, *politik olanın otonomisi* kavrayışının mükemmel bir temsilcisidir. "Egemenlik" ile "yönetim"i birbirinden ayırarak ve egemenliği "yönetenler"den "yönetilenler"e kaydırarak, bu kavrayışın klasik çağın bitiminden sonra yaşamasını sağlayan da odur. Ona göre politikanın pekâlâ koşulları olabilir, "tutkular" ve "çıkarlar"dan oluşan karmaşık bir toplumsal malzemeyle bağları da olabilir, fakat yine de, son tahlilde, halkın ve onu oluşturan bireylerin "kurucu" etkinliği ya da iktidarı olarak, rasyonel bir biçimde, *kendi üzerinde temellenmekten* geri kalmaz.[2] Öyleyse bir tür "erdemli döngü"yle karşı karşıyayız: Politika, koşullarını bizzat kendisinin yarattığı kavramların ve kararların otonomisini önvarsayar.[3] Kuşkusuz politik olanın bu otonomisi, kendisine *yurttaş* figürünü merkez alan eski bir cumhuriyetçi gelenekte öncüllere sahiptir. Bunun izlerini aynı zamanda Spinoza'da, *Teolojik-Politik İnceleme*'de ve özellikle de demokrasinin, içinde her bir bireyin "gücü kadar hakka" sahip olduğu (*tantum jus quantum potentia*) "en doğal" Devlet, *omnino absolutum* olarak tanımlandığı *Politik İnceleme*'de buluruz. Amerikan ve Fransız devrimleriyle birlikte şu açıkça görüldü ki politik olanın otonomisi, ancak başka bir otonomiyi ifade ederse etkili hale gelebilir: kolektif özne olarak beliren, daimi bir "başkaldırı" ediminde halk egemenliğini dayatan "halk"ın kendi otonomisi. Fakat tam da bu geleneği özümsemiş olan Marx, bu kavrayışın teorik ifadesini tümüyle altüst etmiştir: *Politikanın heteronomisi* kavramını ortaya çıkarmıştır. Onun nazarında politikanın "hakikati" ve "gerçekliği", politikanın *kendi bağrında*, onun kendilik bilincinde ya da etkinliğinde değil, *kendi dışında*, koşullarında ve "dışsal" nesnelerinde bulunur. Politikanın bu dışsallığı, onu içeriden kurar.

Burada, Marx'ın *materyalizm*inin temel bir görünümü mevcuttur (Rousseaucu politik olanın otonomisi kavrayışı, kurucu başkaldırının daimi kalıntısı olarak, idealizmin yenilenmesinin tam göbeğinde yer alsa da). Bu materyalizmi bir indirgemecilik ya da kaba ekonomizm olarak anlamak çok yanlış olur. Bilindiği gibi Marx, bireylerin ve toplumsal grupların etkinliğinin katıldığı politik süreci, *kendi başkası*nın (terimin geniş anlamıyla *ekonomi*nin) çelişkilerinin gelişimiyle diyalektik bir biçimde özdeşleştirmişti. Burada söz konusu olan politik pratiğin varlığını yok etmek ya da yadsımak mıdır? Tam tersine, mesele bu pratiği daha

etkili olacağı bir şekilde *yeniden kurmak*tır. Böylece politik pratik "sınıf politikası" haline gelir; yani bilindiği haliyle politik olanın kurumsal limitlerini, her iki taraftan da (hâkim sınıfın nazarından olduğu kadar devrimci sınıfın nazarından da) sürekli aşmak zorunda olan bir toplumsal pratik olarak düşünülür. Eğer sömürünün ve tahakkümün, yani toplumsal üretim ilişkisinde içerilen antagonizmanın, sonuçlarını, toplumda, toplumsal yaşamın tüm yönlerine yaydığı doğru ise, başka türlü de olamazdı zaten. Bu, Marx'tan miras aldığımız görünürdeki paradoksu da açıklar: *Halkın otonomisi*ni –özbelirlenimini ve kurtuluşunu– *politika*nın merkezine etkin bir şekilde yerleştirmek için, radikal bir demokratizm, politik olanın otonomisini desteklemeyi bırakmalıdır. Marx halkın halkını, devrimci işçi sınıfı olarak tanımlar. Bu özdeşleştirmenin çevresinde, politikanın heteronomisi teorisini inşa eder: şüphesiz, politikanın ve onun başkası olan ekonominin kışkırtıcı ve materyalist bir şekilde özdeşleştirilmesi üzerine kurulmuş, modern felsefedeki en güçlü ve en eksiksiz teori.[4]

Politikanın heteronomisine dair bu radikal formülasyonun çığır açıcı bir değişimi belirlediğini, Marx'tan bir yüzyıl sonra görmezden gelemeyiz. Tüm politik tartışmalar, (liberalizm geleneğindekiler de dâhil olmak üzere), bu formülasyondan sonra yer değiştirmiştir. Bununla birlikte, Marksizmin krizi ve onun altında yatan toplumsal dönüşümler tarafından bugün sorgulanan şeyin tam da politika ile ekonominin (ki bunun tarihsel karşıtı, "emek politikası"nın bizzat Devletin işleyişindeki merkezî önemi oldu) *kısa devre*si olduğu, bir o kadar açıktır. Bu koşullarda, politik olanın otonomisi teorisi olarak bir "siyaset felsefesi" fikrinin ilk plana gelmesine kimse şaşırmayacaktır. Demek ki soru Rousseau'ya ya da ufak bir farkla Locke'a ya da Kant'a –daha nadir olarak da, bu bakış açısına taşınmaya güçlükle izin vereceği hissedilen Spinoza'ya– dönüşle sorulmuştur. Bu soru, felsefi bakımdan çok önemli olan, ama günümüzdeki çalışmaların bir bölümüne nüfuz etmiş olsa dahi hâlâ cevaplandırılamamış bir sorudur.

3. Spinoza'nın düşüncesiyle karşılaşmanın belirleyici olabileceği bir yerdir burası. Spinoza'yı metninde ve bağlamında okumak, bununla beraber "Spinozacı" kavramlar ile yönelimleri modern politika üzerine düşünürken kullanmayı denemek, aynı zamanda, Marksçı politikanın antinomilerinde neyin devrede olduğunu ve bu antinomileri başkaldırının, kurucu iktidarın ve de devletin kurumlaşmasının klasik ikilemlerine yeniden bağlayan şeyi anlamanın da aracı değil midir? 17. yüzyıldan itibaren, "politik özne"yi *ulus* ya da *halk* ile değil de daha temel bir varlık ile, *kitle* ya

da "çokluk" (*multitudo*) ile özdeşleştirerek, Spinoza, olgunluk döneminin üç büyük çalışmasında (*Etik*, *Teolojik-Politik İnceleme* ve tamamlanmamış *Politik İnceleme*), otonomi ve heteronomi ikileminin ortaya çıkardığı tüm sorularla, politikanın ve ontolojinin kesiştiği kavşakta, kendi tarzında karşılaşmıştır bile.

Bize göre Spinozacı felsefeyi donatan biricik önem, daha önce başka bir çalışmada da göstermeye çalıştığım gibi, onun (yurttaşların doğal hakkını *potentia multitudinis** biçiminde tanımlayarak) *multitudo*'ya[5] Devlet içerisinde kurucu bir işlev vermesinden kaynaklanmaz sadece. Bu önem, onun tarihteki "kitle hareketleri" fenomeninin muğlâklığını soruşturma tarzından ileri gelir. Toplumsal ve dinî temelli kitle hareketlerinin, Devletlerin (*imperia*) korunması için zorunlu olan "demokratik" konsensüsün ve *aynı zamanda* bu devletlerin varlığı üzerindeki en ağır yük olan (*TP* VII § 25'te "kitleye dönüş" olarak adlandırılan) yıkım tehdidinin zorunlu temelini oluşturması; işte klasik çağın krizler ve devrimler konjonktürünün empoze ettiği, çokluğun "ontolojisi"ne (ya da daha iyisi *etyolojisi*ne) kadar uzanmayı gerektiren can alıcı politik soru budur. Halk hareketleri, hukuk ve politik otoritenin engellemeye çalışacağı bir "doğa durumu" hayaleti olarak değil, bizzat tarih içerisindeki politikanın *gerçekliği* olarak düşünülmelidir:[6] *İmgelem* öğesinde inşa edilen ve evrim geçiren bir gerçeklik. Bununla birlikte, politikanın bu imgesel temeline, klasik teorisyenler arasında eşi benzeri olmayan bir biçimde Spinoza'nın sarf ettiği teorik dikkat, kendi payına derin bir duygu ambivalansıyla da atbaşı gider. *Terrere nisi paveant*:** *TP*'de (VII § 27) ve küçük bir farkla *Etik*'te (IV Ö54n: *Terret vulgus, nisi metuat*)*** yinelenen, Tacitus'un bu ifadesi (*Annales* I, § 29) Spinoza'da hem açıklayıcı hem de normatif olan bir anlamı sürekli olarak korumuştur. Şüphesiz burada, Spinoza bizi demokrasiyi "en doğal" ve "en mutlak" Devlet olarak düşünmeye davet ettiği halde, onun hukuki tanımlarına aporetik bir nitelik veren nedenlerden birini görmek gerekir. Spinoza'daki demokrasinin aporiası (ki egemen çokluğun kendi tutkularını kontrol etmesini ya da *kendi kendisini dehşete düşürmemesi*ni sağlayan kurumsal mekanizmaların hepsini birden tanımlama olanaksızlığına tümüyle bağlıdır), Spinozacı argümanlardan çıkarabileceğimiz bazen muhafazakâr, bazen de devrimci olan sonuçları

* Lat. Çokluğun gücü.
** Lat. Korkudan titremezse dehşet verici olur.
*** Lat. Avam korkmazsa, dehşet verici olur.

açıklar. Fakat onun felsefesini bizim gözümüzde değerli kılan yön tam da budur. Bu aporia olmasaydı, Spinoza'da, ne insan doğasına dair aslen birey-ötesi [*trans-individuelle*] bir kavrayışa[7] sıkıca bağlı olan materyalist bir özgürlük kavramını, ne de bilhassa duygulanımsal *özdeşleşim* ve (karşılıklı yarar üzerine kurulu) *rasyonel* iletişim [***communication***] arasındaki karşılıklı gerektirim bağlarının açığa çıkarılmasına dayanan ve bunun sonucunda, politik olanın özü üzerine günümüzdeki tartışmaların çoğunun bağımlı kaldığı *Gemeinschaft* ile *Gesellschaft*, bireycilik ile holizm karşıtlığını aşabilen "topluluk"un [***communauté***] tarih içindeki diyalektiğini okuyabilirdik.

Şüphesiz Spinoza kolektif özgürlüğün tamamlayıcı işlevlerine ve bireysel özgürlüklere ya da haklara (özellikle düşünce ve ifade hakkına) dair oldukça demokratik bir kavrayışa sahipti. Ona göre bunların her biri, son tahlilde, birey-ötesi *conatus*'un yapıcı ve canlı gücünde kök salmışlardı. Bu kavrayışın pratikte yol açabileceği çetin zorlukların da bir o kadar farkındaydı. Ve de hep eski tarza göre, yani halk isyanlarının ardından rejim biçiminde ya da yönetici şahıslarda meydana gelen değişiklikler olarak anladığı "devrimler"e dair gayet olumsuz bir tasavvura sahipti. Bundan dolayı da, demokratik politikanın başka bir yönünü değerlendirmede şüphesiz kifayetsiz kalmıştı (ki bu noktada onu takip edersek, bu bizim de kifayetsizliğimiz olacaktır): devlet "aygıtları"nın birinde ya da hepsinde *organize olmuş* tahakküme (ya da yabancılaşmaya) ve ayrımcılığa (ya da eşitsizliğe) karşı tüm başkaldırılarda mevcut olan *olumsuzluk* yönü; ki modern politikanın evrenselliğini varsayan şey, tam da bu olumsuzluktur.

4. Başka bir çalışmada (Balibar 1992) bu çifte başkaldırıyı tarif edebilmek için tek bir deyim önermiştim: *eşitözgürlük* [*égaliberté*] *önermesi*. Modern devrimci metinler (özellikle *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*), olumsuzlamanın ya da, daha iyi bir ifadeyle, çifte olumsuzlamanın mantıksal formunda, özgürlük ve eşitliğin prensipte birbirinden ayrılamaz olduğunu, hatta birbiriyle özdeş olduğunu ortaya koymuştur: eşitlik yoksa özgürlük de yok, özgürlük yoksa eşitlik de yok. Bu metinler, (sadece Aristotelesçi *zôon politikon*'nun* ve *civis romanus*'un** yerel ve dışlayıcı yurttaşlığıyla değil, aynı zamanda Stoacı *cosmopolis*'in*** ahlaki yurttaşlığı

* Ant. Yun. *Zôon politikon*: Politik canlı.
** Lat. Roma yurttaşı.
*** Ant. Yun. Dünya kenti.

ve Agustinusçu *civitas dei*'nin* aşkın yurttaşlığıyla tezat oluşturan) "sonsuz" bir pratik yurttaşlık olarak da adlandırabileceğimiz yeni bir yurttaş tanımını, bu özdeşliğin üzerine kurar.

Bununla birlikte eşitözgürlük önermesi sabit bir aksiyomdan, kendi kendisini düzenleyen bir hukuki düzenin *Grundnorm*'undan** başka bir şey oluşturmaz. Bu bir kez *dile getirilince* (tarih içinde maddi olarak kaydolup sürekli olarak tekrarlanınca),[8] artık görmezden gelinemez. Fakat çelişkiler ve çatışmalar olmaksızın da kurumların içerisinde gerçekleşemez. Ve bu çelişkiler, ayrıştırılamaz biçimde, eşitlik ve özgürlüğün modern politikanın kurumlarındaki iki büyük aracısına bağlı oldular: mülkiyet ve topluluk (*ownership and membership*).*** Zira bunların her biri açık bir çatışmaya mahal verir: *sınıfsal* topluluğa (ki ideal biçimi, bu antitezin klasik formülasyonunu *Manifesto*'da veren Marx'ın gözünde tek etkili enternasyonalizm olan proleter enternasyonalizmdir) karşı *ulusal* topluluk; *kişisel emeğe* dayalı mülkiyete karşı *kapitalist* (ya da monopolist) mülkiyet (bunların her biri diğerinin "sömürü" olduğunu ilan eder). Sınıf mücadelesinin (ister burjuva isterse de proleter) söylemi, iki yüzyıl boyunca, hep bu iki antitezle çeşitli biçimlerde karşılaşmaktan başka şey yapmadı).[9]

Bizi burada özellikle ilgilendiren, karşıt biçimlerin –ki *topluluk*, bundan ötürü de modern çağda *kolektif özne* ya da *tarihin öznesi* figürü, bu biçimler altında düşünülür– cepheleşmesidir.[10] Rousseau üzerinden dolandıktan sonra, burada Fichte üzerinden dolanmak daha da aydınlatıcı olacaktır. Bugün bile (özellikle, bu konuda güçlü ulusçu önyargıların sürdüğü Fransa'da) yaygın olan üstün körü okumaların pek çoğunda savunulduğunun aksine, 1808 tarihli *Die Reden an die deutsche Nation*'daki [*Alman Ulusuna Söylev*] Fichte'nin, ne kültürcülükle ne tarihselcilikle ortak bir yanı vardır; hele ırkçılıkla hiç yoktur: "Alman halkının seçilmişliği" sunuşu, Reform'un ve Jakobenizm'in çifte mirasını elinde tutar; baştan sona evrenselcidir. O halde böyle bir söylem, ahlaki evrenselciliğe (ya da *sembolik* evrenselciliğe, krş. Milner 1983) ait kategorilerin, etkinlik ve öznellik diyalektik nosyonlarına dayanan kolektif kimliklerin oluşumunda ve idealleştirilmesinde oynadığı rolü anlamak adına, "bireycilik" ile "holizm" ya da "rasyonalizm" ile "irrasyonalizm" arasındaki karşıtlık

* Lat. Tanrı'nın şehri.

** Kelsen'in *Hukukun Saf Kuramı*'nda yasalar hiyerarşisinin tepesine yerleştirdiği temel yasa.

*** İng. Zilyetlik ve azalık.

gibi soyut alternatiflerden yola çıkmak isteyen birisi için ayrıcalıklı bir düşünüm öğesi oluşturur. Fakat Fichteci *ulus* için geçerli olan, neredeyse özdeş bir anlamda, "şeylerin mevcut durumunun çözülmesi"yle geleceği şimdinin bağrında yaratan güç olarak –ki bu güç, bu çözülüşün bilinçli ifadesinden başka bir şey değildir– Marksçı *proletarya* için de geçerlidir.

5. Burada yeniden Spinoza'ya dönebiliriz. Onun felsefesi, politikadaki ve elbette felsefedeki evrenselciliğin çifte görünümlü işlevlerini açığa vurur. Kuşkusuz Spinoza (o ve Nietzsche arasında yapılan bazı süratli karşılaştırmalarda ara sıra iddia edilenlerin aksine), *evrenselcilik-karşıtı* olarak gösterilemez. Ne var ki hümanizm ve *Aufklärung*'dan* gelen klasik biçimiyle bir evrenselcilik yandaşı da değildir. Birey-ötesi düşüncesinin ya da (insanlar da dâhil olmak üzere) bireyler arasındaki tüm aktüel ilişkilerin sonsuz yumağı olarak doğa düşüncesinin son tahlilde bizi gönderdiği kavram, evrensellik kavramı değil, *tekillik* kavramıdır. Onda evrensel, bir öz olarak değil, her türlü teleolojiden uzak bir şekilde, tekil özler arasındaki çatışmaların ya da yapıcı karşılaşmaların (*convenientiae*), rasyonel ya da tutkusal, az çok upuygun olmayan bir temsili olarak belirir. Tam da bu yüzden, evrenselliğin "biçimsel" ve "maddi", "olumlu" ve "olumsuz" kavramlaştırmaları arasında büyüyüp serpilmeye elverişli çelişkiyi anlamanın araçlarını bize sağlayabilir. Örneğin, politika yapma evrensel hakkına ilişkin devrimci fikir (*İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*, *Enternasyonal'in Açılış Konuşması*) ile ulusal topluluğun bizzat evrenselci temsili (*Alman Ulusuna Söylev*) arasındaki çelişkiyi. Ya da evrenselliği anlamanın iki tarzıyla açıkça benzer yanları olan ve doğrudan Marksçı proletarya kategorisinin bağrında büyüyen çelişkiyi.

Ekonominin, politikanın ve enformasyonun "küreselleşmesi" (*Globalization*) denilen süreç yoluyla evrensellik "gerçek" haline gelmişken, Spinozacı felsefenin bu eleştirel işlevi, şüphesiz bugün hayati bir önem taşımaktadır: Ne var ki bu küreselleşme, sınıfların ve ulusların (ya da etnik ve dinî toplulukların) mücadelelerinin bağdaştırılması ya da yatıştırılması değil, daha ziyade –maalesef– bu sürecin kendisinden sızan antagonizmaların tüm dünyaya yayılması şeklinde olmaktadır. *Devrim* kavramını kullanışımız bakımından, bundan daha kesin bir durumla karşılaşamazdık. Biliyoruz ki yerleşik iktidarın "devrilmesi" metaforu, klasik kullanımını asla kaybetmemiştir. Fakat modern anlamıyla o, daha ziyade, baskıdan

* Alm. Aydınlanma.

direnişe, maruz kalınan haksızlıktan başkaldırıya ve buradan da kolektif özgürlüğe götüren sürekli bir süreçtir. Şema açık bir biçimde teleolojiktir: "Hedefler"inin gerçekleşmesi üzerinden, bir "tarihin sonu" teorisine, diğer bir deyişle yeni bir eskatolojiye zorunlu olarak götürmüyorsa da, gördüğümüz gibi, ardışık safhaları boyunca kendisini oluşturan bir tarih öznesinin temsilini içermekten geri durmaz. Bu *Lernprozess* ya da *Bildungsprozess*,* öznenin hem kendi kendisini inşa etmesi, hem de özgürleştirmesidir. Bu, *kozmos*'un ve onun mükemmel düzeninin temsilinin idealizmi, bir formlar, özler ya da ideler idealizmi değil, konjonktüre ve devrim idealine sıkı sıkıya bağlı tarihsel bir idealizm olan (Rousseau'dan sonra, Kant'tan Fichte'ye, Hegel'e ve Marx'ın kendisine uzanan) büyük modern "idealizm"in özüdür. Fichteci *Urvolk*,** bir kez daha Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde merkezî bir yer işgal edecek olan, öznenin etkinliği (*Tätigkeit*) devrimci idealinin saf bir ifadesidir ve Marx'ın *Tezler*'indeki tehlikeli formüle varır: "Filozoflar dünyayı yalnızca farklı biçimlerde yorumladılar; asıl mesele ise onu *değiştirmek*tir."

6. Bununla birlikte, felsefi metinleri kateden, karşıt kutuplar arasındaki karmaşıklığı ve gerilimi emip dağıtmamaya çok dikkat etmeliyiz. "Dünyanın dönüşümü"nün formu ve faili olan Marx'ın "proletarya"sı, şüphesiz kendi özgürleşme sürecinde kendi kendisini kuran bir tarihin öznesi figürüdür. Tıpkı Fichteci *Urvolk* gibi, insanlığı kurtarma misyonunu (Spinoza "seçilmişlik" derdi) yüklenmiş bir *ahlaki topluluğu* çağıran "ampirik-aşkınsal" bir kavramdır. Ve hatta son iki yüzyıl boyunca milliyetçilik (ya da vatanseverlik) ve sosyalizm, hem açıklayan hem de açıklanan sembolik kimlikler olarak simetrik bir işlev görmeyi bırakmamıştır. Fakat yukarıda söylediğim gibi, ufku politikanın heteronomisi teorisi tarafından inşa edilmiş olan Marx'ın *materyalizm*inde, aynı zamanda, pek açık bir biçimde proletarya figürüne de yönelen bir *öznenin temsilinin yapısökümü* öğesi vardır.

Bu yapısökümün, ayrıştırılamayacak biçimde, "doğal-insani" üretim sürecinin (düşünce tarihçilerinin Marx ile Spinoza arasında bir benzeşme aradıkları yer çoğu kez burasıdır)[11] organizasyonunun biçimi olarak sömürü analizinden ve yalnızca antagonizmanın ya da "sınıf bilinci"nin (zaten Marx hiçbir zaman bu deyimi kullanmamıştı) gelişimine indirge-

* Alm. *Lernprozess*: Öğrenme süreci, *Bildungsprozess*: Oluşum süreci.
** Alm. İlk halk.

nemeyecek olan, özgül politik karmaşıklıklarıyla, sınıf mücadelelerinin somut tablosundan çıktığını burada göz önünde bulundurmak gerekir. Althusser şu konuda (ve Marksistler topluca inkâr ederken, şu özgünlük üzerinde yine de ısrar etmekte) haklıydı: Birçok bakımdan Marx'ın proletaryası *tarihin bir öznesi* olmaktan ziyade, *tarihteki bir özne-olmayan*dır.[12]

Bununla birlikte, böylesi bir eleştiri, başkaldırı ve özgürleşme nosyonlarıyla bağdaşır mı? Daha kesin bir şekilde ifade edersek, devrimci ilkelerin, hukuki olanla fiili olanın tuhaf bir bileşimiyle dile getirmeye çalıştığı hakikat öğesiyle bağdaşır mı? Hakiki bir önermenin verili tarihsel koşullarda ortaya çıkabileceği nasıl düşünülebilir? Hakikati tanıyan ve hakikatte kendisini tanıyan grup aynada bir *özne*ye dönüşmeksizin, bu hakiki önermenin, insanlığın, bu önermeyi diğer tüm insanlara geri götürecek bir kesimi *tarafından* ve *için* dile getirileceği nasıl düşünülebilir? Bu soru kolay bir soru değildir ve Marksizm ile sosyalizm üzerine tartışmalara da hep musallat olmuştur. Ama ideallerin, tutkuların ve kolektif eylemlerin rolü ve doğası üzerine Spinozacı terimlerle ortaya koyulabilir sorunla da kesinlikle örtüşür. Bilindiği gibi, Spinozacı bir öğe, Mutlak'ın diğer filozofları gibi, Fichte'ye de çoğu kez yüklenir. Bizce Fichteci ulusu, halkın özerk kuruluşunu zorunlulukla kuvvetlendiren *hayali topluluk*'un (*das Volk ein Volk, ein Volk* ise *das Volk* haline gelir) mükemmel bir örneği olarak çözümlemek daha uygundur. Teleolojinin ifadelerine ve dolayısıyla proletaryanın evrensel tarihsel misyonuna dair Marx'ta bulabileceğimiz hayali tabloya dayanarak, Marx'ı Spinozacı benzer bir yapısöküme tabi tutmak ise daha zor olmayacaktır (krş. Albiac 1994).

Yine de eleştirinin, çıkış noktamıza dönerek, kaynaklar ya da doğrudan etkilere dair her türlü soru bir yana, *Spinoza ve Marx'ta ortak olan* sorun ya da konuyu göz önünde bulundurduğunda, daha ilginç bir hale geleceğini düşünüyoruz: "kitleler" ve onların tarihteki belirleyici rolü sorunu. Bu karşılaştırma, bizi, *Spinoza'nın Marx'ta gözden kaçmış olan bir şeyi açıkladığı* fikrine götürür (ve bunun sonucunda, karşılaştırma, Marx'ın kendisinde, Marksistlerin çoğu için esasen kapalı ve hükümsüz kalmış bir şeyi açıklayabilir). Bu fikrin karşıtı da *Marx'ın Spinoza'da gözden kaçmış olan bir şeyi açıkladığı*dır (bunun sonucunda da karşılaştırma, Spinoza'da, Spinozacıların çoğu tarafından bilerek ya da bilmeyerek gizemli bırakılmış bir şeyi açıklayabilir). Spinoza'daki (*imitatio affectuum*'a* dayanan) *kitlenin özdeşleşimleri* teorisinde, yalnızca Marksizmin sınırı olarak değil,

* Lat. Duygu öykünmesi. Bkz. *Etik* III, Ö27n.

aynı zamanda tarihin materyalist kavranışının özündeki aporia olarak da görülebilecek bir psikolojik analiz ya da "bireylerarası psişizm" analizi öğesi mevcuttur. Açıktır ki bu, aynı zamanda, politikanın içsel ekonomik koşulları kavramına ve dahası toplumun "üretimi" içerisindeki bireysel güçlerin bileşimini yararcı (ve iyimser) betimlediğinden Spinoza'nın gözünden özü itibariyle kaçmış olan, bu koşullara özgü antagonizmalar kavramına da varır.

Bununla birlikte, nasıl ki Marx tarihsel analizlerinde (*ideoloji* ya da *fetişizm* adı altında) *imgesel* olanın zorunlu yerini göstermek için yeterince diyalektikçi olmuşsa, Spinoza da, imgelemin politik etkileri analizinde, yeri geldiğinde, gerçek ve kelimenin geniş anlamında ekonomik koşulların zorunluluğunu belirtmek için bir o kadar diyalektikçi olmuştur. Politik olanın otonomisi ve heteronomisi arasındaki antitez üzerinden, bizi, en azından bir araştırma yönelimi olarak, Marx'ın ve Spinoza'nın sorularının tamamlayıcılığını, politikanın güncel biçimde düşünülmesi için ayrıcalıklı bir ufuk olarak göz önünde bulundurmaya iten sebep budur.

Fransızcadan çeviren, Eylem Canaslan

Kaynakça

Albiac, Gabriel, *La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*, İsp. çev. M.L. Copete, J.F. Schaub, Paris, PUF, 1994.

Althusser, Louis, *Réponse à John Lewis*, Paris, François Maspero, 1973 [*John Lewis'e Cevap*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2004].

Althusser, Louis, "Sur le Contrat social (les Décalages)", *Les Cahiers pour l'Analyse* (8), 1966, s. 5-42.

Balibar, Etienne, "L'idée d'une politique de classe chez Marx", *Marx en perspective*, Bernard Chavance (ed.), Paris, Editions de l'E.H.E.S.S, 1985, s. 497-526 (İngilizcesi için: E. Balibar, *Masses, Classes, Ideas. Studies on politics and philosophy*, New York ve Londra, Routledge, 1994).

Balibar, Etienne, "Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses", *Les Temps Modernes* (470), 1985, s. 383-398 (Kısaltılmış versiyon : Actes du Colloque d'Urbino, *Spinoza nell'350. Anniversario della Nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, s. 293-320.

Balibar, Etienne, "Citoyen Sujet – Réponse à la question de J. L. Nancy: Qui vient après le sujet?", *Cahiers Confrontation* (20), 1989 (İngilizcesi için: *Who comes After the Subject?*, E. Cadava, P. Connor, J. L. Nancy (ed.), New York ve Londra, Routledge, 1991, s. 33-57).

Balibar, Etienne, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.

Balibar, Etienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.

Breton, Stanislas, *Esquisses du politique*, Paris, Messidor / Editions Sociales, 1991.

Gauthier, Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution 1789-1795 -1802*, Paris, PUF, 1992.

Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

Milner, Jean-Claude, *Les noms indistincts*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

Moreau, Pierre-François, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

Negri, Antonio, *L'anomalie sauvage: Pouvoir et puissance chez Spinoza*, İt. çev. François Matheron, Paris, PUF, 1982 [*Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. E. Canaslan, İstanbul, Otonom, 2005].

Negri, Antonio, *Il Potere Constituente: Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago (Varese), SugarCo Edizioni, 1992.

Terpstra, Marin, *De wending naar de politiek: Een studie over het gebruik van de begrippen "potentia" en "potestas" door Spinoza in het licht van de verhouding tussen ontologie en politieke theorie*, Proefschrift, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1990.

Tosel, André, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Editions Kimé, 1994.

Vaughan, C. E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*, A. G. Little (ed.), Cilt I: *From Hobbes to Hume*, Cilt II: *From Burke to Mazzini*, Manchester, Manchester UP, 1939.

Yovel, Yirmiyahu, "Spinoza et Marx: l'homme-dans-la-nature et la science de la rédemption", *Spinoza et autres hérétiques*, Fr. çev. E. Beaumatin ve J. Lagrée, Paris, Editions du Seuil, 1991 (İngilizcesi için: *Spinoza and Other Heretics*, II. *The Adventures of Immanence*, Princeton UP, 1989).

Zourabichvili, François, "Spinoza, le *vulgus* et la psychologie sociale", *Studia Spinozana* (8), 1992, s. 147-166.

Notlar

1) Kendi yüzyılları derken, yaşadıkları yüzyıldan *bir sonraki* yüzyılı kastediyorum: 19. yüzyılın "Rousseau yüzyılı" olması gibi, 20. yüzyıl da "Marx yüzyılı" olmuştur: Bu da bize, gelecek on yıllarda Marx'ın unutulmasının, 19. yüzyılda Rousseau'ya olan ilginin azalmasından hiç de daha olası olmayacağını düşündürebilir.

2) Modern politikada kurucu iktidar nosyonunun öneminin vurgulanması konusunda Negri'yle ne kadar hemfikirsem, onun Rousseau'yu, temel temsilcisi olduğu bu gelenekten sistematik bir şekilde dışlamasını da aynı ölçüde şaşırtıcı buluyorum (krş. Negri 1982, 1992).

3) Althusser'in 1966 tarihli makalesinde telkin ettiği fikir, *Toplumsal Sözleşme*'nin, politik otonominin, aynı zamanda politikanın otonomisinin de koşulları olan koşullarını *yeniden yaratma* yönünde aporetik (ve belki de umutsuz) bir girişim olarak okunabileceği yönündeydi.

4) Marx'taki politisizmin "ekonomik" eleştirisi ile ekonomizmin "politik" eleştirisini birbirinden asla ayırmamak gerekir: Bunu, başka bir yerde, Marksizmin ve onun sınıf mücadeleleri teorisinin karakteristik *kısa devresi* olarak betimlemeye çalışmıştım (Balibar 1985/1994).

5) *Multitudo* teriminin Fransızca en iyi karşılığının çoğul "kitleler" sözcüğü olduğu kanısındayım (Balibar 1985).

6) Spinoza'nın büyük bir (eskatoloji karşıtı) tarih teorisyeni olduğu, üç yüzyıllık "metafizik" okumalardan sonra ancak günümüzde anlaşılmaya başlamıştır.

7) Tıpkı daha sonra, "insan özü"ne getirdiği eleştirisini tamamladığında, Marx'ta söz konusu olacağı gibi: krş. Balibar 1993.

8) Bunun en açık ve kesin tekrarlarından biri de 1864'teki Birinci Enternasyonal'in *Açılış Konuşması*'dır: "İşçilerin kurtuluşu, işçilerin kendi eseri olacaktır". Burada tam da eşitözgürlük önermesinden gelen, evrensel bir politika yapma hakkının ifadesini buluruz.

9) Şunu belirtmeliyiz ki burada söz konusu olan, politik söylemde *açıkça* dile getirildikleri haliyle tanınan çatışmalardır. Diğerleri ise püskürtülmüş ve marjinalleştirilmiştir: özellikle de cinsel ve entelektüel farkların toplumsal ifadeleri; diğer bir deyişle, daha adı konulmadan ortaya çıkan ve bugün bize "postmodern" bir politika çağına girdiğimiz hissiyatını veren büyük antropolojik bölünmeler.

10) "Tarihin öznesi", *eylem* ya da *pratik* teması ile kolektif *bilinç* ya da *tin* temasını bağdaştırdıkları ölçüde 19. yüzyılın büyük tarih felsefeleri arasında yapılan her karşılaştırmanın doğrudan doğruya zikredebileceği bir deyim gibi görünür: ister Kant'ın *insanlığı*, ister Fichte'nin *ulusu*, ister Hegel'in *halkı*, isterse de Marx'ın *proletaryası* olsun. Bununla birlikte bu ifadenin kendisi, andığımız yazarların hiçbirinde geçmez. Bu deyimi *Geschicte und Klassenbewusstsein* [*Tarih ve Sınıf Bilinci*] (1923)'da icat eden ve klasikler üzerine yorumları da dâhil olmak üzere, dönemindeki felsefenin tümüne uygulayan Lukacs'tır.

11) Yovel'in açıkça gördüğü gibi (1989/1991), bu analoji Feuerbach dolayımıyla ve daha genel anlamda natüralist gelenek üzerinden yapılır.

12) Bu özellikle, Marx'ın "kitle" ile "sınıf" arasındaki ilişkilerin "diyalektiği"ni, olgunluk dönemi eserlerinde, tümüyle teorileştirmese bile *pratik olarak* ele alma tarzından kaynaklanır (krş. Balibar 1985/1994). Spinoza'yla kesin bir karşılaşma noktası daha.

*Sovyet Spinoza: Anlama Arayışındaki İnanç**

Andrey Maidanski

1. Vaftizci Baruch

Marksizmin kurucu babaları, felsefenin ölümünü ilan ettiler. Onların lügatinde "felsefe", pratik hayattan koparılmış spekülatif düşünceyle eş anlamlıydı. Kendi öğretilerine ise, "pozitif bilim" adını veriyorlardı. Önceki "felsefi menkuller"den alıkonan tek şeyse düşünce yöntemi, yani diyalektik oldu. Marx "felsefi bilinci"yle hesaplaştıktan sonra kendisini tümüyle ekonomik ilişkilerin incelenmesine verdi. "Hukuki, politik, dinî, estetik, yani tek kelimeyle, ideolojik biçimler"in yanı sıra felsefede de, ekonomik ilişkilerin sadece çarpıtılmış, tepe taklak olmuş ("baş aşağı duran") bir yansımasını –insanların maddi varlığının tinsel bir "buğu"sunu– görüyordu. Buna rağmen "merhum felsefe",[1] Marx'ın mirasçılarının çabalarıyla, çok geçmeden yeniden hayata döndürülecek ve *Marksist ideoloji*nin ağacı onun yumuşak toprağında yükselecekti.

Georgi Plehanov böylece "Marksizmin ilk Rus mücahiti" haline geldi.[2] Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde felsefeye rastlanmadığından, Pleha-

* Andrey Maidanski, "Soviet Spinoza: Faith Searching for Understanding", Helsinki Üniversitesi'nde 18-19 Mayıs 2012 tarihlerinde gerçekleştirilen Uluslararası *Spinoza in Soviet Thought* [Sovyet Düşüncesinde Spinoza] Sempozyumu'nda sunulan bildiri.

nov gözünü "ihtiyar Spinoza"ya çevirdi. Aslında Marx Spinoza'yı hiçbir zaman, Hegel veya Ricardo'ya yaptığı gibi, ataları arasında saymamış, Spinoza hakkında içten bir söz etme lütfunu dahi göstermemişti. Bunu yapmadığı gibi, *Kutsal Aile*'de duyumcu Bayle ve Condillac'ın Spinoza'ya ve diğer metafizikçilere açtığı eleştirel yaylım ateşini de coşkuyla karşılamış, Spinoza'nın tözünü "insandan *ayrılırken* metafizik olarak dönüşen *Doğa*" olarak nitelemişti.[3] Plehanov ise, bu yıkıcı değerlendirmeyi unutmayı seçecekti.

Buna karşılık Marx'ın arkadaşı ve kalemdaşı, Spinoza'yı çok daha olumlu karşılamıştır. Engels hâlâ hayattayken Plehanov ona Spinoza'nın "felsefenin en temel sorunu"na –düşünce ile madde arasındaki ilişki sorununa– getirdiği çözümü tasvip edip etmediğini sorma fırsatı bulur. Engels iki tanığın önünde şu cevabı verir: "*Elbette, ihtiyar Spinoza kesinlikle haklıydı.*"[4] Engels'in bu cevabından ilham alan Plehanov, Marksizmin felsefi kökeninin Spinoza metafiziği olduğunu ilan eder: "Modern materyalizm, kendisinin az ya da çok farkında olan Spinozacılıktan başka bir şey değildir."[5] Plehanov bununla da kalmaz: "Marx ve Engels'in materyalizmi bir çeşit Spinozacılıktı", diye yazar.[6]

Plehanov bu satırları, Marksizmi Neo-Kantçı bir ruhla gözden geçirmeye kararlı olan sosyal demokratlara karşı giriştiği tartışmalar sırasında kaleme almıştır. 19. yüzyıl sonunda Marburg profesörlerinin "*Zurück zu Kant!*"* çağrısı moda olmuştur. Plehanov ise, Jakob Stern'in izinden giderek, Kant yerine Spinoza'ya, "o muhteşem ve keskin zekâlı Yahudi filozofun felsefesi"ne dönüş çağrısı yapar; zira "bu farklı ve çok daha bilgece bir felsefedir."[7] Plehanov'un kendisi Spinoza felsefesinde derinleşmese de onun iki öğrencisi, Abram Deborin (Yoffe) ve Lubov' Akselrod, Spinoza'nın sistemindeki muğlâklıkları diyalektik materyalizmin feneriyle aydınlatmayı görev edinirler. Deborin ve Akselrod, Ekim Devrimi sonrasında ise, Sovyet felsefesinin önde gelen otoriteleri haline gelirler.

Spinoza felsefesi üzerine dönen tartışmaların mahiyeti ve yönelimi, Sovyetler Birliği'nin ideolojik bağlamı dışında anlaşılamaz. Isaiah Berlin'in de açıkça ortaya koyduğu gibi, Spinoza etrafında dönen bu tartışma, "Spinoza öğrencilerinden çok, Sovyet ideolojisi öğrencilerinin ilgisini çekmiştir."[8] Ekim Devrimi'nden çok önce, Rus Marksistler felsefeyi politikanın bir hizmetçisi sayarak ondan istifade etmişlerdi. Devrim ise, felsefeyi *politikanın kölesi* haline getirmiş, felsefecileri de proletarya

* Alm. Kant'a dönüş.

ideolojisinin Gulag'larına* sürmüştür. Ortaçağ skolastiğinde olduğu gibi Sovyet felsefesinde de, başlangıç noktası ve *ultima ratio*,** mutlak hakikat olarak saptanan metindir. Hal böyle olunca birçok alternatif okuma, kaçınılmaz olarak, inancı zayıflatan ve sapkınlıkları besleyen girişimler olarak görülür. En iyi Sovyet filozoflarının adı tek tek sapkına çıkmıştır. Aleksey Losev ve Mihail Lifşist gibi bazıları ise, *auto-da-fé*'den*** mucize eseri kurtulmuştur. Evvelce Aziz Anselmus'ta olduğu gibi onların inançları da anlamak için yanıp tutuşmuş, bu da onları resmi yetkililerin gözünde birer suçlu kılmıştır.

Sovyet filozofları Marksist öğretinin köklerine inmeye çalışırken, Hegel ve Spinoza'ya başvurmuşlardır. Hegel eleştirilemeyecek kadar kusursuzken (zira Marx *Kapital*'in sonsözünde kendisini "o büyük düşünürün öğrencisi"[9] ilan eder), Spinoza ise, "Mekanistler" ile "Diyalektikçiler" arasındaki şiddetli çekişmenin merkezine yerleştirilir.

Tarafların her biri kendilerine göre bir "felsefi dünya görüşü" resmetmiştir. "Mekanik" görüş doğa bilimlerine, diyalektik görüş ise Hegel ve Engels'den devralınan, varlık ve düşüncenin "evrensel gelişim yasaları"na yönelmiştir. Plehanov'un "diyalektik materyalizm" ya da kısaca *diamat* olarak adlandırdığı felsefi disiplin de bu minvalde şekillenmiştir. Plehanov, Marx ve Engels'in "felsefeyi küçümseseler" de, bize "doğa ve yaşama ilişkin genel bir sentetik bakış" sunduklarını ısrarla ileri sürer.[10] Kendilerini nasıl adlandırıyor olurlarsa olsunlar, Marx ve Engels, tıpkı "ihtiyar Spinoza" gibi, *yine de birer filozofturlar*.

Spinoza etrafındaki tartışma "Mekanist" Akselrod'un Plehanov'un Spinoza öğretisi değerlendirmesine ilişkin bir yorum olarak kaleme aldığı "Spinoza i materializm" [Spinoza ve Materyalizm] yazısıyla başlar.[11] Plehanov, Feuerbach'ın formülüne göndermede bulunmuştur: Spinozacılık, teolojik kabuk altında gizlenmiş bir materyalizmdir.

Mesele sadece "Tanrı" sözcüğüyle ilgili değildir –Spinoza'nın anlaşılabilir *Natura*'sı Feuerbach'ın duyularla algılanan Doğasıyla aynı şey değildir. Spinoza Doğa terimiyle varlığın evrensel eyleme yasasını, "şeylerin [nedensel] düzen ve bağlantısı"nı kastederken, Feuerbach ve Fransız aydınlanmacıları Doğayı fiziksel, görünür ve cismani bir dünya olarak

* Rus. "Islah Edici Çalışma Kampları ve Kolonileri Baş İdaresi"nin kısaltması. Resmi kuruluşu 1930.

** Lat. Son söz.

*** Por. Engizisyon tarafından verilen cezanın halk önünde infazı.

yorumlamışlardır. Plehanov ikincilerin tarafında yer alır. Spinoza'nın öğretisini "teolojik uzantılar"dan arındırmak, sadece "Tanrı" sözcüğünden kurtulmak değil, aynı zamanda Doğa-töz soyutlamasını *yere indirmek* anlamına da gelir. Başka bir deyişle, bu kavramı saf akıldan alıp insanın duyularına sunma gereksinimi söz konusudur.

Peki, Spinoza'nın duyusal anlamda somut ve canlı Doğayı "Tanrı" gibi "soyut bir varlığa" dönüştürmesinin altında yatan neden nedir? Akselrod bunu Spinoza'nın karakterindeki dönüşümle açıklar. Çocukken Yehova'ya hürmet eden Spinoza, daha sonrasında bir filozofa dönüşmüş ve

> bu dini hürmet duygusunu dünyanın düzenine aktarmıştır. Bunun bir sonucu olarak da dünyanın düzeni, yani Evrenin yasası, Evrenin kendisinden yalıtılıp koparılmıştır. [...] Bu kaçınılmaz kopuş, doğa yasasının aşırı büyümesine ve onun töze yahut "Tanrı"ya dönüşmesine kadar uzanmıştır. Neticede madde ile düşünce ayrılarak, bağımsız ve yalıtık birer sıfat halini almış ve böylece içsel nedensel yaşam bağından yoksun kalmıştır. [...] Spinoza'nın öğretisi, temel ilkeleri bakımından hareketsiz ve telafisiz bir paralelizm olarak kendisini gösterir.[12]

Buradan çıkan sonuç, Spinoza felsefesindeki, Plehanov'un büyük saygı duyduğu monizmin bir düşsel varlık, bir kurgu olduğudur.

Akselrod'un "telafisiz paralelizm"le ilgili vargısı, onun kendi icadı değildir. Gerek Avrupalı gerekse yerli pozitivistler ve Kantçılar bu konuda yeterince uzun zamandır bolca kalem oynatmıştır.[13] Yine de Akselrod'un yazısı Deborin'in ve öğrencilerinin, yani "Diyalektikçiler"in şiddetli itirazlarıyla karşılaşır. Diyalektikçiler, Plehanov'un otoritesine başvurarak, Marksizmin bir "20. yüzyıl Neo-Spinozacılığı" olduğunu ilan ederler.[14]

Bu sırada polemiklerin harareti de giderek artar. Kavgaya tutuşan Plehanovcular *Etik*'ten yaptıkları alıntıları kaldırım taşları –"proletaryanın silahı"– misali fırlatırlar. Konuyla ilgili yayınların hacmi giderek artarken, bunların bilimsel düzeyleri ise düşme eğilimi gösterir. Tarihsel önemde felsefi bir tartışma yapma bahanesinin ardında, diyalektik materyalistlerin kendilerini bazen şaka yollu adlandırdıkları gibi, "Marksist cemaatin papazları" arasında bir güç mücadelesi baş göstermiştir. Lenin'in mirasçılarının politikada yaptığı gibi Plehanov'un mirasçıları da felsefede, gayet canhıraş ve amansız bir tavır takınırlar. Deborin'in fraksiyonu, Kızıl Profesörler Enstitüsü, Felsefe Enstitüsü ve *Marksizmin Bayrağı Altında* dergisi gibi kilit mevzilerde yer tutmayı başarır. Mekanistler ise kapı dışarı edilerek horla-

nırlar horlanmasına ama diyalektikçilerin nesiller içinde geçirdiği dönüşüm, bu üstün konumda bir kargaşaya yol açar. Kızıl Profesörler Enstitüsü'nün P. F. Yudin ve M. B. Mitin gibi genç mezunları, Stalin'in desteğini alarak, hocaları Deborin ile onun Spinozacı-Hegelci siperini "felsefe cephesi"nden defederler. Deborincilerin birçoğu çok geçmeden Stalin'in kamplarında can verecektir. Bundan sonra Spinoza hakkında kalem oynatmak son derece tehlikeli bir hal alacak ve yayın sağanağı hızla dinecektir.

2. "Materyalistlerin Musa'sı"[15]

Spinoza bir materyalist ise, ondaki "entelektüel Tanrı sevgisi" nereye konmalıdır? Plehanov, Spinoza'nın Tanrı'yla ilgili sözlerini kaldırılması gereken "teolojik bir kisve"[16] olarak değerlendirmiştir –zihnimizde Tanrı-tözün yerine somut Doğa-maddeyi koyunca, karşımıza katıksız bir materyalist çıkıverir. Fakat Plehanov Spinoza'yı materyalist bir ruhla *gözden geçirme* önerisinde bulunurken, Deborin ve öğrencileri Spinoza'nın *gerçekten* bir materyalist olduğunu ve kendisini bile bile "teolojik kisve"ye büründürdüğünü kanıtlamaya çalışmıştır. Tanrı-âşığı kisvesi, Spinoza'ya kendisini teologların saldırısından koruma ve dinle akort edilmiş kitlelerin sempatisini kazanma olanağı vermiştir. Spinoza'nın "hayattaki başlıca kaidesi", sıradan insanlar "hakikate daha iyi kulak versinler" diye "onların nosyonlarına uygun dille konuşmak (*ad captum vulgi loqui*)" ve "mümkün olduğunca onların anlama yetisine intibak etmek" olmuştur.[17] Deborin'e bakılırsa, "Tanrı" sözcüğü sıradan zihin karşısında verilen bu tür ödünlerden biridir.

Bu varsayım akla yatkın ve oldukça inandırıcı görünmekle beraber, Spinoza'nın materyalist olduğu anlamına gelmez. Spinoza'nın töz, Tanrı, Doğa kavramlarını gözden geçirerek, materyalist bir tarzda yorumlamak mümkündür elbette. Ne var ki bu gözden geçirilmiş Spinoza'yı sahici Spinoza olarak görmek mümkün müdür?

Deborin'in, kendisinden önce Plehanov'un yaptığı gibi, Marx'ın Spinoza'yı materyalistler arasında saymadığı gerçeğini göz ardı etmesi dikkate değerdir. Üstelik Marx, Bruno Bauer'in "Fransız materyalizminin bir Spinoza *okulu*" olduğu savını alaya alarak,[18] diğer "17. yüzyıl metafizikçilerinin yanı sıra" Spinoza'yı da, materyalist filozofların *tam karşısına* koymuştur. Sovyet felsefe tarihçileri ise, Marx'ın anlamı gayet açık bu değerlendirmesinin sessizce üstünden atlamıştır. Dolayısıyla Spinoza kâh Hobbes gibi mekanik bir materyalist, kâh diyalektik bir

materyalist, ezcümle "sakalsız Marx" olarak resmedilmiştir. Beğenilen bir imaja uymayacak yanları ise ya görmezden gelinmiş ya da rötuşlanmıştır. Lev Vigotski ve Evald İlyenkov gibi özgün düşünürler bile, Spinoza'nın materyalizminden kuşkuya düşmemiştir.

Bu anlamda tek istisna, "Hayır, töz madde değildir" diyerek otoritelere karşı çıkma cüretini gösteren taşralı genç filozof Bernard Bikhovski olmuştur.[19] Bikhovski'ye göre, Spinoza'da genel olarak maddenin düşünce karşısında bir üstünlüğü yoktur. Bikhovski bu bakımdan materyalistler ile idealistler arasındaki büyük savaşta tarafsızlığını korumuştur. Gene de, Spinoza birçoğunca *tutarsız* bir materyalist addedilmiştir. Spinoza'nın tözün zorunlu, ebedî ve sonsuz sıfatı olarak düşünce kavrayışını reddeden Akselrod, La Mettrie'nin şu sözlerini onaylayarak aktarır: "Düşünce duyumsal kökenimizin rastlantısal bir modifikasyonundan başka bir şey değildir." Düşünme yetisi Doğaya değil, sadece insan bedenine aittir.[20] Spinoza'nın gerçek materyalizmi budur, "hem ayrıca Spinoza'da Tözün madde olduğunu iddia etmek, ne büyük saçmalıktır."[21]

Öyleyse, *amor Dei*'nin* *Madde sevgisi* olduğunu söyleyebilir miyiz? Akselrod'un cevabı, kesinlikle "hayır" olacaktır. Buradaki "Tanrı", sıradan anlama yetisi karşısında verilmiş bir sözcük ödününden ibaret değildir. Spinoza felsefesi baştan aşağı dinin afyonunun dumanıyla kaplıdır. Akselrod, aklını dine takmış Spinoza'nın yerine, "insan makinesi" düşüncesinin sahibi "büyük ve cesur" La Mettrie'yi tercih eder.

Birbirini izleyen şiddetli tartışmalarda, A. A. Bogdanov, A. I. Varyaş, A. I. Rubin ve diğerleri Akselrod'un safında yer alır. Deborin fraksiyonu ise daha güçlü ve çok daha kindardır. Neticede Akselrod sessiz kalmakla yetinirken, "Mekanist" yoldaşlarının çoğu "ideolojik hatalar" işlediklerini açıkça itiraf etmek zorunda bırakılır. Bununla birlikte, iki seneden az bir süre içinde Deborin ve dostları da aynı akıbete uğrayacaktır.

Madde, Lenin ve Plehanov'dan hareketle, "bize duyumlarla verili olan nesnel bir gerçeklik" olarak anlaşıldığı takdirde,[22] elbette Akselrod haklıdır: Böyle bir gerçekliğin Spinoza'nın sadece akılla, "zihin"le kavranabilen tözüyle hiçbir ortak yanı yoktur. Duyular tözün ancak bazı tarzlarını erişilebilir kılar –ve bunlar hissedilse bile, belli belirsiz ve upuygun olmayan imgeler şeklinde hissedilir.

Lenin'in madde tanımı, Marx'ın, gerçekliği "*duyumsal beşeri etkinlik, pratik olarak değil,* öznel *olarak değil,* ancak bir *nesne* ya da *temaşa*

* Lat. Tanrı sevgisi.

biçiminde" kavraması bakımından "temaşaya dayalı" diye adlandırdığı felsefi materyalizmi yankılar.[23] Feuerbach'ın yanı sıra, İngiliz ve Fransız ampiristlerinin –yani, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de eleştirdiği "önceki bütün materyalizmler"in– madde anlayışı, Lenin'in duyumsal nesne olarak madde anlayışıyla tutarlılık içindedir.

Savaş sonrası yıllarda Spinoza'nın "materyalistleştirilmesi"ne devam edilmiştir. Moskova Devlet Üniversitesi profesörü Vasili Sokolov "mekanist" yorumu seçip alır ve Sovyetler Birliği'nin başlıca Spinoza uzmanı haline gelir. "Mekanistler" Spinozacılığın Yahudi kökenlerini araştırmış, Sokolov ise "Spinoza materyalizminin *panteist biçimi*" hakkında konuşmayı tercih etmiştir.[24] Sokolov Spinoza'nın *Seçme Eserleri*'ne yazdığı önsözde, panteizmi "burjuva ideolojisinin yetersiz gelişmişliği" ile izah eder. Bunun sonucunda da Spinoza, "doğa hakkındaki materyalist görüşü tutarlı bir şekilde geliştirememiş" görünmektedir.[25] Sokolov büyük ihtimalle Spinoza öğretisinin "feodal-teolojik" tonunu hafifletmek amacıyla, "Tanrı'da yaşadığımızı ve onun da bizde yaşadığını [...] anlıyoruz"[26] şeklindeki panteist epigrafı *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Rusça tercümesinden çıkarmıştır.

Sokolov SSCB'nin çöküşünden sonra Spinoza'nın materyalizmi hakkında konuşmayı bırakmış, hatta "Sovyet filozoflarının eserlerinin birçoğunda görülen, Spinozacılığın materyalist olmanın yanı sıra, aşırı basitleştirilmiş ateistçe yorumu"nu eleştirmeye başlamıştır.[27]

Diyalektikçiler tarafında ise, Spinoza'yı savunan Evald İlyenkov olmuştur. Kendisi de seçkin bir filozof olan İlyenkov, "diyalektiğe emsalsiz bir tutkuyla bağlı olan inanmış bir materyalist" olarak müstesna çekicilikte bir Spinoza imgesi canlandırır.[28] Ne var ki bu resim aslına o kadar az benziyordur ki, İlyenkov'un en sadık takipçileri bile iki arada bir derede kalmıştır.[29]

İlyenkov, Spinoza'nın Descartes'tan devraldığı "düşünen şey" (*res cogitans*) terimini "düşünen *beden*" şeklinde tercüme etmiş, böylece Spinoza'yı bir materyaliste –Hobbes ve Gassendi'nin bir müttefikine– dönüştürmüştür.

> Düşünen, [...] özel bir "ruh" değil insan bedeninin ta kendisidir. Düşünce, tıpkı yer kaplama gibi, yani diğer cisimler arasındaki mekânsal biçimlenim ve konum gibi, yine bedene ait bir özellik, bir varoluş tarzıdır.[30]

Düşünme, *yer kaplama* tarzının (bedenin) bir özelliğidir –Spinoza söz konusu olduğunda, bundan daha az kabul edilebilir bir fikir düşünmek

zordur. O, zihin ile bedenin tözün birbirinden ayrı, yani "birbirinden yardım almaksızın" kavranması gereken, "gerçekten ayrı" iki sıfatı olduğunu ısrarla vurgular.[31]

"Düşünen beden" de tıpkı "cismani düşünce" gibi bir düşsel varlıktır. Zihin ile beden ve genel olarak düşünce ile yer kaplama arasında ne formel bir "özne-yüklem" ilişkisi, ne de bir neden-etki ilişkisi vardır. Bunlar *farklı olanların özdeşliği* olarak nitelenen diyalektik bir ilişkiyle birbirine bağlıdır.[32] Burada Doğanın (*Natura naturans*) olduğu gibi, insanın da birbirinden mutlak surette farklı olan iki *etkinlik biçimi*nin bir birliği söz konusudur. Bu bakımdan Spinoza'nın monizmi "cismani" değil, etkinliğe dönüktür.

İlyenkov ise Spinoza'ya düşüncenin "salt [bedene ait] bir özellik, yüklem ve sıfat" olduğu fikrini atfeder. Düşünen beden "dış nesnelerin kenarları boyunca" kendisini hareket ettirirken, onların "upuygun bir fikrini" oluşturur.[33] İlyenkov bunun ardından söz konusu "bedensel" düşünce kavramını Hobbes'un düşünme ile yürüme arasında kurduğu analoji yardımıyla izah eder.

Bu hikâyenin en çarpıcı yanı, İlyenkov'un, bütün hayatı boyunca, düşüncenin bedenin bir özelliği *olamayacağını*, onun bir "toplumsal ilişkiler toplamı" (Marx) olarak ele alınan insanın yahut kişinin *toplumsal* bir işlevi olduğunu kanıtlamaya nefesi tükeninceye dek çabalamış olmasıdır. İlyenkov yazısının sonunda, kendi materyalist Spinoza portresindeki hatayı, Marx adına düzeltir. Düşüncenin öznesi beden değil, *emek*tir.

> Düşüncenin "yüklem" olarak ait olduğu "özne", doğanın toplumsal insanın eylemiyle değiştirilme süreci olarak emektir.[34]

İlyenkov'da bu açık yanlış anlamanın yanı sıra, Spinoza'nın mantıksal yöntemine ilişkin derin bir kavrayışın örneklerine de rastlarız. İlyenkov Rus felsefesinde kimsenin yapmadığını yaparak, *Etik*'teki doğru ve yanlış kavramlarını incelemiş, Spinoza'nın irade özgürlüğü sorununa getirdiği çözümü ayrıntılı olarak çözümlemiş ve *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'deki soyutlamalar teorisini açımlamıştır.

3. *Kadercilik mi yoksa Özgürlük İlahisi mi?*

Özgürlüğü ruhun keyfi bir kararı yahut "ereksel nedensellik" şeklinde ele alan filozofların gözünde Spinoza'nın özgürlük kavramı, kaderciliğin

başka bir kisveye bürünmesinden ibaret olan bir kurgudur. St. Petersburg ve Moskova Üniversitelerinde Spinoza dersleri almış olan Rus Neo-Kantçıları A. I. Vvedenski ve L. M. Lopatin'in de paylaştığı bir görüştür bu.

> Dünyanın hiçbir yerinde, ne tanrısal ve ebedî alanda ne de insan edimleri alanında, özgürlük vardır; her yerde değiştirilemez bir kader hüküm sürmektedir. Spinoza felsefesi, eleştirmenlerin de birçok kez dile getirdiği gibi, istisnasız bütün varlıkları kapsayacak şekilde genişletilmiş bir kaderciliktir.[35]

Mekanistler Spinoza'daki kaderciliğin onun belirlenimciliğinden değil, "dini hisler"inden (L. I. Akselrod) kaynaklandığını ortaya koymuş olsalar da, Lopatin'in bu değerlendirmesini onaylamışlardır. V. V. Sokolov'a bakılırsa, Spinoza özgürlük sorununa getirdiği çözüm itibariyle Stoacıların ve onların kader anlayışlarının ötesine geçememiştir: "Kader istekli olanı çeker, isteksiz olanıysa sürükler." Oysa Sokolov bir önceki bölümde en az bunun kadar kendisinden emin bir şekilde, "Spinoza'nın belirlenimciliğine yön verenin [...] her tür kaderciliğe temelde karşı çıkışı olduğu"nu belirtir.[36]

Gene de, Spinoza'nın özgürlük sorununa getirdiği öncü ve *son derece diyalektik* çözümü keşfeden birkaç Sovyet filozofu çıkmıştır. Sözgelimi Valentin Asmus şuna dikkat çeker:

> Spinoza, öğretisinin her türden kaderci yorumunu, en açık ve net ifadelerle reddetmiştir.[37]

Spinoza'nın Blyenbergh ve Velthuysen'in mektuplarına yazdığı cevapları inceleyen Asmus, özgür zorunluluk (*libera necessitas*) kavramına doğru yapılan "şaşırtıcı diyalektik geçiş"in izini sürer. Spinoza'nın özgürlük sorununa getirdiği çözümün bütün yeniliği, özgürlük ile zorunluluk kategorileri arasında kurulan soyut karşıtlıktan vazgeçmesindedir. Asmus'un da gösterdiği gibi, Spinoza'da özgürlük zorlamanın (*coactus*), yani yalnızca dış zorunluluğun karşısına konur.

"Özgürlük, zorunluluğun kavranmasıdır" şeklindeki kutsal formül ise doğru ama yetersizdir, zira somutlaştırılmaya ihtiyacı vardır. Özgür olmak demek, *akla uygun eylemek* (*ex ratione agere*), başka bir deyişle, "doğrudan doğruya doğamızdan çıkmak zorunda olan şeyleri yapmak" demektir.[38] Herkesin özgürlüğü "eyleme gücü"yle (*agendi potentia*) doğru orantılıdır.

Kişinin kendi doğasına uygun hareket etmesi ise, Spinoza'nın "erdem" dediği şeydir.[39]

Spinoza "birini ancak yaptığı işlerden (*ex operibus*) tanıyabileceğimiz" şeklindeki eski irfanı tekrarlar; inanç ve ahlak, adalet ve bilim alanlarında da bu irfana sadık kalmayı önerir.[40] Spinozacılık tepeden tırnağa bir *eylem felsefesi*dir.

> Bu öğreti metafizik soyutlukla değil, pratik ve etkinliğin nefesiyle doludur.[41]

Spinoza felsefesinin bu etkinlik karakteri çoğunlukla gözden kaçırılmıştır. *Video meliora proboque* (Daha iyi olanı görüyor ve onaylıyorum)* özgürlüğün zorunlu koşuludur, fakat başlı başına özgürlük değildir. Çünkü şeyin doğasını bilmek için yeterli değildir. Özgürlüğün esas anlamı bu bilgiyi *yapıp edilenler*de aramaktır. Özgürlüğümüz ve erdemimiz somut olarak buna dayanır. Özgürlük "insanın her tür dış güç ve uyarandan tamamen bağımsız şekilde gerçekleştirdiği en yüksek etkinliktir".[42]

Spinoza'da, kişinin kendi doğasının zorunluluğuna uygun hareket etmesi, hem bilmenin hem de ahlakın asıl anlamı–doğru ile iyinin zemini ve ölçütü– gibi görünür. Mükemmelliğimiz etkinlikten, etkinliğimiz de mükemmellikten başka bir şey değildir.[43] Etkide bulunduğumuz ölçüde özgür ve ebedîyizdir; edilgen olduğumuzda, yani dış nedenlerin etkilerine "edilgenlikle katlandığımızda" (*patimur*) ise, ölümlü, zorlanmış (*coacti*) ve güçsüzüzdür.

> Spinoza'nın öğretisi tıpkı bir tuval gibidir. İnsanın burada boyalı bir bez parçası değil de bir resim görebilmesi, imgeler ile unsurlar arasındaki uyumu kavrayabilmesi için sadece doğru bakış açısını bulması gerekir. Spinoza'nın önerdiği yeni özgürlük kavramı, onun sisteminde işte böyle bir açı sunar. [...] Spinoza, evvelce taban tabana zıt addedilerek birbirini karşılıklı dışladığı düşünülen zorunluluk ve özgürlük kavramlarının aslında diyalektik bir birlik oluşturduğunu fark eden ilk Yeniçağ filozofudur. Spinoza bu iki kavramın birbirini olumsuzlamak yerine, diyalektik ilişkinin unsurlarını aynı anda oluşturduğunu fark etmiştir. Zorunluluk ile özgürlüğün diyalektiği, Spinozacılığı anlamanın en önemli anahtarıdır;

* Lat. *Video meliora proboque, / Deteriora sequor* (Daha iyi olanı görüyor ve onaylıyorum ama / Kötü olanı izliyorum). Ovidius, Dönüşümler, Kitap VII, Dize 20-21.

zira sistemin görünürdeki çelişkileri bu anahtarla çözüme ulaştığı gibi, başlangıçtaki pratik tavrı da burada tamamlanmaktadır.[44]

Asmus Spinozacılığın "pratik kökler"ini araştırırken, onun Akhilleus topuğunu da açığa çıkarmış olur: Spinoza insanı tarihten çekip koparmaktadır; "tarihsel sürecin dışında ele alınan soyut bir insandır" onunki. Spinoza'nın özgürlük kavramı, somut bir tarihsel içerikten yoksundur. Onun için tarih, "özgürlük bilincinin ilerleyişi" (Hegel) yahut sosyo-ekonomik oluşumların basamaklarından çıkarak "özgürlük imparatorluğu"na (*Reich der Freiheit*) bir yükseliş (Marx) değil, bir olgular haznesi, zihinsel bir gıdadır.

Vladimir Solovyov, Spinoza'nın Geometri Tanrı'sının Tarih Tanrı'sına dönüşmesi gerektiğini daha önce belirtmiştir. Bu tespite karşı çıkmak güç olsa bile, Spinoza'nın *Kutsal Kitap*'ın *tarihsel* eleştirisinin öncüsü olduğunu ve onun biliş teorisinin, "doğal şeylerin tanımlarını kesin veriler olarak çıkarsayabileceğimiz [bir] doğa *tarihi*"ne dayandığını unutmamak gerekir.[45] Kuşkusuz burada, Hegel'de veya Marx'taki gibi rafine bir tarihselcilik yoktur. Gene de şurası kesindir ki, Spinoza Tarih Tanrı'sının mabedinin temelini, kendi taşlarıyla döşemiştir.

Spinoza'nın zihin teorisinin, psikolojideki *kültürel tarihsel ekol*ün yolunu açtığına da dikkat çekmek gerekir. L. S. Vigotski "Spinozacılığı Marksist psikolojide canlandırmayı" amaçlamış ve bunu ustalıkla başarmıştır.

Vigotski, Spinoza'nın etkinlik ilkesine odaklanmıştır. *Psikolojideki Krizin Tarihsel Anlamı* adlı eserinde *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine*'den düşünce ile emek arasında analoji kurulan kapsamlı bir alıntıya yer verir. Düşünce de, emek gibi, aletlere (yöntem) ihtiyaç duyar. Spinoza zihinsel etkinliği çekiçle demir dövmeye benzetir. "Zihinsel çalışmalar"ımızın neticesi ise, doğrudan doğruya elimizin altındaki fikirlerin-aletlerin niteliğine bağlıdır. Vigotski'ye göre, düşüncenin başlıca aletleri göstergeler ve sözcüklerdir.

> Şayet edim, sözcükten bağımsız olarak gelişimin başlangıcında duruyorsa, gelişimin sonunda da, edim haline gelen sözcük yer alır. İnsanın eylemini özgürleştiren, sözcüktür.[46]

Vigotski böylece özgürlük sorununu çözüme ulaştırmış olur –tamamen Spinozacı terimlerle anlaşılan özgürlük, beden ile zihnin etkin durumu, aklın tutkular üzerindeki hâkimiyetidir.

Vigotski *Istorija razvitija vysshikh psikhicheskikh funkcij* [*Daha İleri Zihinsel İşlevlerin Gelişim Tarihi*] adlı çalışmasında, çocuklarda "özgür seçim" fenomenini çözümler. Çocuklar kendi davranışlarını düzenlemek için insani, kültürel araçlar kullanmak yoluyla bu davranışları özgür hale getirir. Özgürlük düzeyimizi niteleyen, beşeri etkinliğin içsel, içkin belirleniminin etkililiği ve derecesidir. Vigotski aynı çalışmanın "Kendi Davranışını Denetlemek" başlıklı 7. Bölümünü dikkate değer bir itirafla sonlandırır:

> Özgürlük ve Benliğe hâkim olma hususunda yine Spinoza'nın *Etik*'te geliştirdiği anlayışa varmış olduğumuzu söylemeden edemeyeceğim.[47]

Ne yazık ki Vigotski kendisine yakın öğrencilerini Spinozacılığa çekmeyi başaramamış, onlar da bunun sonucunda, Spinoza'nın zihin teorisini antikacı dükkânına koymuştur. Öyle görünüyor ki II. Dünya Savaşı sonrasında, Spinoza'nın eylem teorisini anlayıp ona hakkını veren tek kişi İlyenkov olmuştur.

İlyenkov 1970'lerde Descartes ve Fichte'ye, yani özgürlüğü asli "bilinç olgusu" sayan filozoflara karşı Spinoza'nın saffında yer almıştır. İlyenkov, Spinoza'ya yöneltilen kadercilik ithamının "tamamen haksız ve temelsiz" olduğunu ileri sürer. Oysa Spinoza büsbütün özgürlüğü değil, psikolojik özgür irade yanılsamasını reddetmekte ve özgürlüğün kazanımını "gerçek, bedensel etkinliğe" bağlamaktadır.

> Spinoza genel olarak son derece haklıdır: Özgürlük, öncelikle, dış koşulların –ama bütün dış koşulların değil, sadece en yakındaki, olumsuz ve rastlantısal olanların– esaretinden kurtularak bağımsızlaşmaktır. Ve bunun tam tersine, şeylerin evrensel zincirlenişine bağlanmak ve bu zincirlenişe, bu şeylere uygun biçimde davranmaktır.[48]

İlyenkov'a göre düşüncenin, dışsal şeylerin biçimlerine uygun gelen, *nesnel etkinliğin bir biçimi* olduğunu ilk ayrımsayan Spinoza'dan başkası değildir.

> Zaten gerçek özgürlük de budur. İnsan ne kadar etkin olursa, dışsal şeyler onun etkinliği karşısında o kadar etkide bulunur ve onu bu şeylerin karşılıklı etkilerine tabi kılar –dolayısıyla daha yüksek bir özgürlük seviyesine ulaşır.[49]

İlyenkov'a göre, Spinoza özgürlük sorununu öyle etkili şekilde çözmüştür ki, Hegel bunun üstüne yeni bir şey ekleyememiş, "hatta Spinoza'yla karşılaştırıldığında, bazı açılardan onun gerisine düşmüştür." Spinoza, düşünce ile "insanın ellerinin çalışması" arasındaki dolaysız bağlantıyı Hegel'den daha net biçimde keşfetmiştir. İlyenkov'a göre özgürlük sadece bilişsel, salt zihinsel değildir; "gerçek bedensel edimdir".[50] Zihnin "bedenin bir fikri" olduğunu, dolayısıyla bedenden bağımsız hareket edemeyeceğini (düşünemeyeceğini) yahut nesnesi, yani beden özgür değilken özgür olamayacağını unutan birçok yorumcu, Spinoza'nın bu düşüncesini gözden kaçırmıştır.

Spinoza felsefesi literatüründe, özgürlük sorununa ilişkin Asmus, Vigotski ve İlyenkov'da bulduğumuzdan daha derinlikli ve incelikli bir kavrayışa rastlamak güçtür.

4. *Animal Sociale: Duyguların Çatışması*

Sovyet felsefecilerinin çoğu Spinoza'nın toplumsal hayat teorisini yere göğe sığdıramazlar. Materyalist bir tınısı olan şu gibi postulatları sevmeden edemezler:

> Devletin nedenlerini ve doğal temellerini, aklın öğrettiklerinden değil, insanların ortak doğasından veya koşullarından çıkarsamak gerekir.[51]

Belki de Kinikler hariç önceki bütün filozofların görüşlerinin tersine, Spinoza "insanların ortak doğası"nı zihinsel yetilerde değil, onların bütün diğer canlı varlıklarla eşit ölçüde paylaştığı ve herkesi kendi varoluşunun muhafazası adına eylemde bulunmaya teşvik eden doğal *appetitus*'ta görür. Solunum, beslenme, libido ve diğer iştahlar, hayatımızın itici güçlerini oluşturur. İştah, "insanın özünden başka bir şey değildir".[52] Zihin iştahları, arzunun duyguları olarak kavrar.

Spinoza insan doğası anlayışı bakımından genellikle Hobbes'un takipçileri arasında sayılır. Gerçekten de bu iki filozof, insanı yönetenin kendisini koruma çabası olduğu konusunda hemfikirdir.[53] Hobbes meşhur "herkesin herkese karşı savaşı" ilkesini buradan çıkarır.

B. N. Çiçerin, E. N. Trubetskoy, L. M. Lopatin gibi devrim öncesi *Politik İnceleme* yorumcularının ardından V. F. Asmus da bu Hobbesçu tezi Spinoza'ya yakıştırır: İnsanlar doğaları gereği birbirlerine düşmandırlar.

Böyle olunca, Spinoza'nın saklı tuttuğu şu koşul göz ardı edilmiş olur: İnsanlar sadece "öfke, haset veya herhangi bir nefret duygusunun kurbanı olduğu ölçüde" birbirleriyle savaş halindedir. Bu beyanı orijinal dilinden aktaran Asmus, "*sunt ergo homines ex natura hostes*" cümlesindeki *ergo* (öyleyse) sözcüğünü ve cümlenin başındaki, düşmanlığın nedenine dair açıklamayı olduğu gibi çıkarıp bize şöyle bir beyan sunar:

> İnsanlar (önceki bölümün 5. paragrafında da gösterdiğimiz gibi) doğaları gereği bu duygulara önemli ölçüde tabi olduklarından, doğaları gereği birbirlerinin de düşmanıdırlar.[54]

Bizi sadece öfke, haset gibi duygular düşman kılar. Bütün bu tutkular ve onlarla birlikte toplumsal hayattaki bütün çatışmalar insan doğasından değil, daima dış nedenlerden kaynaklanır. Spinoza'ya göre, *insanın doğası toplumsaldır*. İnsanlar bu sıradan gerçeği uzun zaman önce gündelik tecrübeden öğrenmiştir.

> "Şu deyiş dilden dile dolaşır: İnsan insana Tanrı'dır" [...] "çoğunluk insanın toplumsal canlı olarak tanımlanmasını benimsemiş durumda."[55]

İnsanların ortak doğasının "dışsal nedenlerin gücü"yle karşılaşması: Spinoza'nın insan hakkındaki öğretisinin *leitmotiv*'i bu ifadedir. Dışsal çaba da, içsel çaba da duyguları harekete geçirir; dışsal çaba insanları ayırırken, içsel çaba onları, "tek zihin ve tek beden"mişçesine birleştirir. Spinoza "ortak bir umut veya korkuyu yahut ortak bir mağduriyetin intikamını alma arzusu"nu, insanlar arasındaki dayanışma duygularından biri sayar.[56]

Asmus ise olayın yalnızca bir yönünü görmektedir: "Spinoza etiğinin bireyciliği." Daha üstün olan öteki güdüyü, yani ortak bir iyi için çabalama, kişisel gücü komşunun gücüyle birleştirerek artırma güdüsünü ise gözden yitirir. Spinoza için toplumsal hayatın tüm anlamı budur. Oysa bireyci bir düşünürün, "herkesin zihinleri ve bedeniyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması"nı[57] hayal etmek şöyle dursun, insanlara, "herkesin gücünü, tek bir beden, yani toplumsal beden içindeymişçesine bir araya toplama"[58] çağrısında bulunması dahi beklenemez. Platon veya Thomas More, Spinoza'nın bu sözlerini kuşkusuz onaylardı. Öyle bir birleşin ki, zihinleriniz ve bedenleriniz tekliğe ulaşsın –*Radikal kolektivizmin* bir buyruğudur bu...

Sonuçta Spinoza politik hayatı dayanışma ile düşmanlık güçlerinin, aktif duygular ile tutkuların bir antagonizması olarak resmeder. Keza Empedokles de Sevgi ile Çatışmanın hareket ettirdiği bir Kozmos resmi çizmiştir. Bu gibi görüşler Marksizmle pek bağdaşmasa da, Sovyet Felsefesinde, Spinoza ile Marx'ın politik görüşlerini buluşturmaya yönelik bazı girişimler olmuştur. Tarihsel materyalizm ekolünün kurucularından biri olan Isaac Razumovski şöyle der:

> Spinoza'nın fikirlerini tarihsel materyalizmin diline tercüme ettiğimizde, toplumsal insanın dış çevreye ve iş araçlarına adaptasyonuna ilişkin bir öğretinin unsurlarına; şeyleşme ve meta fetişizmi teorisinin unsurlarına; son olarak da Marx'ın, ancak onların gerçekleşmelerini mümkün kılacak maddi koşullar olgunlaştığı zaman ortaya çıkan ve öne sürülen görevler hakkındaki gerçekçi öğretisinin unsurlarına ulaşırız.[59]

Razumovski, Spinoza'nın "burjuva hukuk teorisi içindeki modern akımlar"la uyuşmazlığını her yönüyle incelerken Spinoza ile Marx arasındaki bütün farkları da karartmıştır

L. I. Akselrod ise *Politik İnceleme*'de materyalist tarih anlayışının bir nüvesini bulmuştur:

> Yaygın rasyonalist anlayışa karşın, Spinoza devlet yasamasını bütünüyle maddi çıkarlardan hareketle inşa eder. Bu nedenle, örneğin, ne zaman herhangi bir önemli ve zaruri devlet kurumunu kurma söz konusu olsa, filozof verili kurumun üyelerinin ekonomik çıkarlarının temel alınmasını salık verir. [...] Marksist dile tercüme edildiğinde bunun anlamı, bireyin hukuki farkındalığının onun ekonomik varlığı tarafından belirlendiğidir.[60]

Bundan yarım yüzyıl sonra Louis Althusser'in etkisiyle Batı'nın tarihsel felsefi eserlerinde, Spinoza'yı tarihsel materyalizmin diline tercüme etmek moda haline gelecektir. Bu geleneğin etkisi, J. Agassi gibi Marksizm eleştirmenlerine kadar bile uzanacaktır.[61]

Bununla birlikte, Spinoza ile Marx arasında yer yer akrabalığa varan kimi önemli benzerlikler bulunduğunu inkâr etmeden, ayrıldıkları temel noktalara da dikkat çekmemiz gerekir. Spinoza topluma esas itibariyle bir *psikolog* gözüyle bakarken, Marx bir *ekonomist* gözüyle bakmıştır. Toplumsal hayat, Spinoza için duyguların bir mücadelesiyken, Marx için

sınıflar ve onların maddi çıkarları arasındaki mücadeledir. Spinoza sınıfsal farklılıkların, hatta Platon'un *Devlet*'te dile getirdiği sınıfsal farklılıkların bile bütünüyle üstünden atlar. Spinoza'nın kimi çağdaş Marksistlere çekici gelen çokluk kavramında, bütün farklılıklar lağvedilir. Spinoza çokluk içinde sadece iki karşıtlığı dikkate alır: yönetenler ile halk arasındaki karşıtlık ve yığınlar ile filozoflar arasındaki karşıtlık (yığınlar tutkularının güdümündeyken, filozoflar akıl doğrultusunda yaşamaya çabalar). Spinoza'da materyalist tarih anlayışına, yani emek kavramına ilişkin herhangi bir köşe taşına rastlamayız. Dahası onda, yukarıda gösterdiğimiz gibi, tarih kavramı da tam anlamıyla kristalleşmiş değildir.

5. *Kiminlesin, Spinoza?*

Spinoza felsefesiyle ilgilenen neredeyse bütün Sovyet araştırmacıları şu klasik soru üzerine kafa yormak zorunda kalmıştır: *cui bono?** Lenin'in "felsefede parti ilkesi" düşüncesi, belli bir öğretiden çıkar sağlayan toplumsal sınıfın tanımlanmasını gerektirir. O halde, Spinozacılıkta, kimin ekonomik ve politik çıkarı ideal yansımasını bulur?

Gerek diyalektikçiler gerekse mekanistler, başlarda adeta oybirliğiyle, Spinoza'nın *burjuvazinin sınıfsal çıkarlarını* ifade ettiğini ortaya koymuştur. Derken çeşitlilikler baş göstermiştir, zira burjuvazi kendi içinde çeşitlilik göstermektedir –küçük veya üst sınıf, devrimci veya muhafazakâr vs. burjuvaziler söz konusudur. Bunların hepsi bir yana, şayet Spinoza burjuvazinin filozofu ise, proletaryanın bu felsefeye neden ve hangi amaçla ihtiyacı vardır?

Anatoli Lunaçarski bilhassa bu sorunun üstüne gitmiştir. Kusursuz cisimleşmesini Spinoza'nın sisteminde bulan *Materyalizm ve Rasyonalizm*, "burjuva dünyasının iki asli ilkesidir. Spinoza bu yeni dünyanın amentüsünü kesin ve dosdoğru bir şekilde formülleştirmiştir:

> Doğa, toplum, kişisel davranış –her şey seküler ve rasyonel bir hal almalıdır.[62]

Ne var ki burjuvazi, bu ilkeleri mantıksal sonuçlarına vardırma cesaretini gösterememiştir. Spinoza yalnız kalmıştır –"kendi sınıfının

* Lat. Kimin yararına.

neredeyse dışına itilmiş gibi görünür". Spinoza'nın devrimci fikirlerini ele alıp geliştirmek, işte bu nedenle proletaryanın alnına yazılmıştır.

> Bu anlamda proletarya büyük burjuva düşünürlerinin sadece mirasçısı değil, aynı zamanda uygulayıcısıdır da.[63]

Diğer Sovyet felsefe tarihçileri de tartışmalarında benzer bir anlayış benimsemiştir. Spinoza öncü, devrimci burjuva tabakasının ideologudur. Öte yandan Spinoza'nın öğretisi, Hollanda burjuvazisinin çoktan politik hâkimiyeti ele geçirip, Kiliseyle ittifak yaparak muhafazakâr bir güce dönüştüğü bir dönemde ortaya çıkmıştır. Artık Spinoza'nın fikirleri, Hollanda burjuvazisine, toplumun temellerini sarsma potansiyeline sahip olması bakımından fazla cüretkâr görünmektedir. Burjuvazinin en iyi evladını reddetmesinin nedeni de budur.

Yakof Mil'ner'in *Benedict Spinoza* adlı kitabına yazdığı önsözde[64] ve *Seraja loščad* [*Gri At*][65] adlı ünlü eserin ikinci cildinde de aynı ideolojik formülle karşılaşırız. Bu yedi ciltlik kitabın gerçek editörünün, eski günlerde Spinoza'yı materyalistler ile idealistlerin savaş alanından cesurca çekmeye çalışmış olan B. R. Bikhovski'nin ta kendisi olması şaşırtıcıdır. Artık Spinoza, "çağının en büyük materyalisti ve ateisti" olarak nitelenmekte,[66] Spinoza'nın Tanrı'sı ise doğrudan doğruya maddeyle özdeşleştirilmektedir.

Kitabın Spinoza'yla ilgili bölümü, belli ki yazarlar listesinde adı geçen Mil'ner tarafından kaleme alınmıştır. "Spinoza'nın görüşlerinin dar kafalı burjuva mahiyeti"[67] hakkında verilen sınıfsal hüküm de dâhil olmak üzere, buradaki temel tezlerin hemen hepsi Mil'ner'ın sadece bir sene evvel yayımlanan kitabındakilerin tekrarından ibarettir. Yirmi sene sonra evlenerek karısının "Irinin" soyadını da alan Mil'ner, başlıca eseri olan *Ethika, ili Principy istinnoj chelovechnosti*'yi [*Etik ya da Gerçek İnsanlığın İlkeleri*] yayımlar. Mil'ner bu eserde ahlaki davranış teorisini aksiyomatik olarak inşa etme girişiminde bulunur. Mil'ner'ın arşivi, Spinoza'nın töz kavramı hakkında yazılmış bir doktora tezinden, Spinoza'nın *Etik*'inin satır satır bir yorumundan ve *Spinoza ve Puşkin: Diyalog* adlı bir kitap taslağından oluşmaktadır.

Stalin sonrası dönemde ise, resmi Spinoza portresinin ressamı V. V. Sokolov olmuştur. Sokolov Spinoza'nın eserlerinin Sovyetlerdeki son basımının (1957) editörlüğünü üstlenmiş ve sonrasında özgün Spinoza yorumlarının önünü kesmiştir. Özellikle E. V. İlyenkov'un *Dialek-*

ticheskaja logika [*Diyalektiğin Tarihi*] için yazdığı Spinoza bölümünün çıkarılmasında diretmiştir. Zira burada Spinoza'dan "çağdaşımız" ve bütün felsefi önyargılarıyla birlikte modern doğa biliminin "önünde diz çöken pozitivizm"e karşı mücadeledeki yoldaşımız olarak bahsedilmektedir.[68]

1970'li yılların ortalarından itibaren artık yeni Spinoza çalışmaları yayımlanmamıştır. Hatta Sokolov'un kendisi bile Spinoza üzerine kalem oynatmamıştır. Sokolov'un sunduğu Spinoza portresi bir hayli çetrefillidir. Spinoza'nın eserlerinde, açıkça, olgunlaşmamış burjuva düşüncesinin, feodalizme gerileyişlerle karmaşıklaşan arka planında, ütopyacı komünizm de dâhil olmak üzere "küçük burjuvazinin radikal, hatta devrimci" etkileri söz konusudur.[69] Dolayısıyla Spinoza, burjuva zihniyetinin ötesine yükselebilen bir düşünür olarak sunulmuştur. Kalvenci "biriktirme ahlakı"nı kesinlikle reddeden Spinoza, bu yolla "çağdaş burjuva toplumunun edilgin ahlak dersi niteliğindeki eleştirisi"ni geliştirir.[70] Dahası Sokolov, kişisel dünya görüşünün, kural olarak, "çeşitli eğilimler"den oluşan, dolayısıyla "katı biçimde belirlenmiş [şu ya da bu] sınıf bağlılığı"na indirgenemez olan toplumsal belirlenimi üzerine kafa yormuştur. Bu gibi fikir ayrılıkları, Sovyetler tarihinin "çözülme" döneminin tipik bir göstergesidir; zira böylesi düşünceler daha öncenin sert günlerinde açıkça dile getirilemezdi.

Spinoza'yı "burjuvalık" suçlamasından korumaya çalışan tek kişi ise İlyenkov olmuştur. İlyenkov, yayımı Spinoza'nın üç yüzüncü ölüm yıldönümüne denk gelen Spinoza konulu son yazısında, bir kez daha *Spinoza'nın modernliğini* ortaya koyar. Bu yazıda, Spinoza "işçi sınıfının" ahlak hocası olarak gösterilmekte ve "din adı altındaki her türden cehalet taraftarlığı"na meydan okuyan militan bir ateist olarak tasvir edilmektedir.

> Kendi elleriyle gözlük merceği ve başka aletler bilemeyi tercih etti. Böyle yaparak, sadece dinsel şiir dünyasına değil, en az bunun kadar önemli biçimde, ücretli düzyazının, para sermayesinin ve başkasının emeğine el koymanın dünyasına da ahlaken ve entelektüel olarak karşı durdu. [...] Edebi bir başarı ve ün elde etme hesabı yapmaksızın, sessizce ve ince ince yazdığı *Etik*, işte böylelikle, yükselmekte olan toplumun en sancılı kesiminin –katiyen tüccar, paragöz ve banker sınıfının değil, çalışan kesimin, işçi sınıfının– ahlaki sisteminin hakiki yasa kitabı haline gelebilmiştir. *Etik*'in hem mantığın hem de duygunun demokrasisine dayanan hakiki demokratik karakteri de buradan kaynaklanmaktadır.[71]

İlyenkov, Spinoza'nın arkadaşlarının ve çömezlerinin çoğunun "tüccarlar ve paragözler"den oluştuğu gerçeğini ise es geçmeyi tercih etmiştir. Onun, dinin toplumsal düzenin muhafazasındaki yararı ve "aklını hiç kullanmayanlar için bir teselli"[72] sağlama işlevi hakkındaki görüşlerinin de üstünden atlar. İlyenkov muhtemelen bütün bunları yeterince *modern* bulmamıştır.

Spinoza'nın eserlerinden bir ya da iki farklı ideolojiden bile fazlasını çıkartmak kolaydır. Ne var ki biyografisini yazan M. Lucas'ın da belirttiği gibi, o kendisini *les gens d'esprit*'nin, *eğitimli sınıfın*, bir ideologu saymıştır. Spinoza aklın değil, tutkuların güdümünde olan diğer bütün insanları ise yığının (*plebs*, *vulgus*) bir parçası sayar ve bu bakımdan proletarya ile burjuvazi arasında ayrım yapmaz.

*
* *

Kısacası, Sovyet filozofları Spinoza'nın felsefesine içeriden bakamamış, bakmayı da genellikle tercih etmemiştir. Marx'tan devralınan mantıksal "optiğin" yardımıyla Spinoza felsefesinden pek çok değerli anlam çıkartmak mümkündür. Fakat aynı zamanda, Spinoza'nın Marx'tan *daha iyi* anladığı şeyi bulmak olanaksızdır. Sonuç itibariyle Spinozacılık, ancak "arkeolojik" bir bakış açısından ilginç görünebilecek, bir çeşit olgunlaşmamış Marksizme dönüştürülebilir.

İlyenkov "ihtiyar Spinoza"yı hayata döndürmeye teşebbüs etmiş, fakat bu konuda kayda değer bir başarı elde edememişti. Zira Spinoza'nın Marx'a bir nebze olsun *ters düşebileceğini* aklına getirmemişti. İki düşünür arasındaki farklılıkların hepsi, Spinoza'nın "anlayamadığı" şeylere indirgenmişti. Hal böyleyken, *bugün* neden Spinoza'yı yardıma çağırıyoruz? Bu soruyu cevaplamak ancak Spinoza'nın eserlerinde, onun Marx'tan ve bizim bütün "modernliğimiz"den daha iyi bildiği bir şeyin bulunmasıyla mümkün olacaktır.

İngilizceden çeviren, Emine Ayhan

Kaynakça

Agassi, Yosef 1986, "Towards a canonic version of classical political theory", Grene ve Nails (haz.) 1986.

Akselrod, Ljubov' I. 1925, "Spinoza i materializm", *Krasnaja Nov'*, 7: 144–68.

— 1927, "Nadoelo!", *Krasnaja nov'*, 3: 171–81.

Aleksandrov G.F., B.E. Bikhovski, M.B. Mitin ve P.F. Yudin (haz.) 1941, *Istorija filosofii*. Moskova: OGIZ, Gospolitizdat, 2. Cilt.

Asmus, Valentin F. 1971 [1924], *Dialektika neobkhodimosti i svobody v ethike Spinozy, Izbrannye proizvedenija*, 2. Cilt, Moskova: MGU.

Belyaev, Viktor A. 2007 [1914], *Leibniz i Spinoza*, St. Peterburg: Nauka.

Berlin, Isaiah 1952, "Review of George L. Kline, *Spinoza in Soviet philosophy*", *Oxford Magazine*, 71: 232–3.

Bikhovski, Bernard E. 1928, *Byl li Spinoza materialistom?* Minsk.

Engels, Friedrich 1962 [1878], "Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft", Marx and Engels, 20. Cilt [*Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1995].

Feuerbach, Ludwig 1983 [1843], *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [*Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara, 1991].

Grene, Marjorie ve Debra Nails (haz.) 1986, *Spinoza and the sciences*, Dordrecht: Reidel.

Ilyenkov, Evald V. 1974, *Dialekticheskaja logika*, Moskova: Politizdat [*Diyalektik Mantık*, çev. Alper Birdal, İstanbul: Yazılama, 2009].

— 1977 "Operedivshij svoe vremja", *Kur'er UNESCO*, 7: 46–8.

— 1990 [1976] "Svoboda voli", *Voprosy filosofii*, 2: 69–75.

— 1997 [1956] *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v nauchno-teoreticheskom myshlenii*, Moskova: Rosspen.

— 1997 [1965], "K dokladu o Spinoze", Tolstikh (ed.) 1997.

Lobastof, Gennadi V. (haz.) 2004, *Evald Vasil'evich Ilyenkov v vospominanijakh*, Moskova: RGGU.

Lopatin, Lev M. 1886, *Polozhitel'nye zadachi filosofii*, Moskova.

— 1914, *Lekcii po istorii novoj filosofii*, Moskova.

Lunaçarski, Anatoli V. 1933, *Baruh Spinoza i burzhuazija*, Moskova: Zhurnal'no-gazetnoe ob"edinenie.

Luppol, Ivan K. 1926, "O sinice, kotoraja ne zazhgla morja", *Pod znamenem Marxizma*, 11: 221–33.

Maidanski, Andrey D. 2008, "Vigotski – Spinoza: dialog skvoz' stoletija", *Voprosy filosofii*, 10: 116–127.

Marx, Karl 1961 [1845], "Thesen über Feuerbach", Marx and Engels 1956–1990, 3. Cilt [Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi: Feuerbach*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1999].

Marx, Karl 1962 [1867], "Das Kapital", Marx and Engels 1956–1990, 23. Cilt [*Kapital*, 1. Cilt, çev. M. Selik ve N. Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011; *Kapital*, Cilt 1-3, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 2000].

Marx, Karl ve Friedrich Engels 1956–1990, *Werke*, Cilt 1–43, Berlin: Dietz Verlag.

— 1959 [1845], "Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik", Marx ve Engels 1956–1990, 2. Cilt [*Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1994].

Mil'ner, Yakof A. 1940, *Benedict Spinoza*, Moskova: Gosudarstvennoe social'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo.

— 1963, *Ethika, ili Principy istinnoj chelovechnosti*, Moskova: Akademija nauk SSSR.

Naumenko, Lev K. 2004, "Ob Evalde Ilyenkove, o vremeni i nemnogo o sebe", Lobastof (haz.) 2004.

Plehanov, Georgi V. 1925–1928, *Sochinenija*, Cilt 1–24, Moskov–Leningrad: Gosizdat.

— 1928 [1906] "Filosofskaja evoljucija Marxa", Plehanov 1925–1928, 18. Cilt.

— 1956–1958, *Izbrannye filosofskie proizvedenija*, Cilt 1–5, Moskova: Gospolitizdat.

— 1956a [1898], "Bernstein i materializm", Plehanov 1956–1958, 2. Cilt.

— 1956b [1906] "Eshche raz materializm", Plehanov 1956–1958, 2. Cilt.

— 1956c [1898], "O mnimom krizise marksizma", Plehanov 1956–1958, 2. Cilt.

— 1957a [1917], "Ot idealizma k materializmu", Plehanov 1956–1958, 3. Cilt.

— 1957b [1905], "Predislovie perevodchika ko 2mu izdaniju broshjury F. Engelsa *Ludvig Feuerbach i konec klassicheskoj nemeckoj filosofii*", Plehanov 1956–1958, 3. Cilt.

Razumovski, Isaak P. 1927, "Spinoza i gosudarstvo", *Pod znamenem Marxizma*, 23: 65–75.

Robinson, Lev (Lewis) M. 1913, *Metafizika Spinozy*, St. Petersburg: Shipovnik.

— 1928, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig: Felix Meiner.

Sokolov, Vasili V. 1957, "Mirovozzrenie Benedicta Spinozy", Spinoza 1957, 1. Cilt.

— 1964, *Filosofija Spinozy i sovremennost'*, Moskova: MGU.

— 1999, *Vvedenie v klassicheskuju filosofiju*, Moskova: MGU.

Spinoza, Benedictus 1925, *Opera*, Cilt 1–4, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitatsbuchhandlung.

— *Ethica*, *Opera*, 2. Cilt [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2011].

— *Tractatus de intellectus emendatione*, *Opera*, 2. Cilt [İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1997].

— *Tractatus politicus*, *Opera*, 3. Cilt; [*Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost, 2007].

— *Tractatus theologico-politicus*, *Opera*, 3. Cilt [*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. C. Bâli Akal ve R. Ergün, Ankara: Dost, 2008].

— 1957, *Izbrannye proizvedenija*, Cilt 1–2, Moskova: Gospolitizdat.

— 2007, *Theological-Political Treatise* (haz. J. Israel), Cambridge University Press.

Tolstikh, Valentin I. (haz.) 1997, *Drama sovetskoj filosofii. Evald Vasil'evich Ilyenkov (Knigadialog)*, Moskova: IFRAN.

Vigotski, Lev S. 1982–1984, *Sobranie sochinenij*, Cilt 1–6, Moskova: Pedagogika.

— 1983 [1931], *Istorija razvitija vysshikh psikhicheskikh funkcij*, *Sobranie sochinenij* 1982–1984, 3. Cilt.

— 1984 [1930], *Orudie i znak v razvitii rebenka*, *Sobranie sochinenij* 1982–1984, 6. Cilt.

Notlar

1) "Der verstorbenen Philosophie" (Engels 1962, s. 27).

2) Bu yakıştırma Lev Troçki'ye aittir.

3) "Die metaphysisch travestierte *Natur* in der *Trennung* vom Menschen" (Marx 1959, s. 147).

4) Plehanov 1956a, s. 360.

5) Plehanov 1956c, s. 339.

6) Plehanov 1957b, s. 75.

7) Plehanov 1956a, s. 351.

8) Berlin 1952, s. 232.

9) Marx 1962, s. 27.

10) Plehanov 1928, s. 324. "Felsefe, belirli bir çağın kavranmış varlığının sentezidir" (s. 325).

11) Bkz. Akselrod 1925.

12) Akselrod 1925, s. 156.

13) Hatta bazıları Spinoza'nın düalist olduğunu bile iddia etmiştir: "Spinoza'nın sistemi aslında tam bir düalizme varmaktadır" (Belyaev 2007, s. 247). Buna göre, Spinoza bir Kartezyen olarak kalmıştır ve onun bütün öğretisi "eleştirmeden, olduğu gibi benimsediği Kartezyen fikirlere dayanır. [...] Bu fikirlerse baştanbaşa düalizm ruhuyla yüklüdür" (Lopatin 1886, s. 206).

14) "Marx ve Engels [...] 20. yüzyıl Neo-Spinozacılığı olarak da adlandırılabilecek yeni bir 'Neo-Spinozacılık' inşa etmiştir" (Luppol 1926, s. 229).

15) "Spinoza, modern Özgür Ruhun ve Maddenin Musa'sıdır" (Feuerbach 1983, s. 291).

16) Plehanov 1957a, s. 672.

17) *Tractatus de intellectus emendatione*, § 17, s. 9.

18) Marx 1959, s. 138–9.

19) Bikhovski 1928, s. 17.

20) Akselrod 1925, s. 158. Akselrod bizi Plehanov'un da aynı fikirde olduğuna ikna eder. Bu durumda Plehanov'un Marksizmi bir çeşit Lamettrizm değil de, "bir çeşit Spinozacılık" sayması tuhaftır...

21) Akselrod 1927, s. 173.

22) Lenin'in bu formülü ile Plehanov'un onu önceleyen tanımı arasındaki benzerliği fark etmemek güçtür: "Duyu organlarımız üzerinde etkide bulunarak, bizde herhangi bir duyumsamayı harekete geçiren şeye madde denir" (Plehanov 1956b, s. 446).

23) Marx 1961, s. 261.

24) Sokolov 1964, s. 383.

25) Sokolov 1957, s. 26.

26) Yuhanna'nın I. Mektubu, 14. Bölüm [*Teolojik-Politik İnceleme*, s. 216].

27) Sokolov 1999, s. 229.

28) İlyenkov 1997, s. 31.

29) "İlyenkov'un Spinoza'yı ele alış şekli hakikaten can sıkıcıdır. Kafamı kaşıyarak kendime şu soruyu sorduğumu hatırlıyorum: Bütün bunları Spinoza'nın neresinde bulmuştu?" (Naumenko 2004, s. 98).

30) İlyenkov 1974, s. 22.

31) *Ethica* I, Ö10n: "[Bu] iki sıfat gerçekten birbirinden ayrı olarak, yani biri diğerinin yardımı olmadan kavran[ır]", s. 52 [s. 51].

32) Bu fikri ayrıntılı bir şekilde kanıtlayan Rus filozof Lev (Lewis) Robinson'dur (bkz. Robinson 1913, 9. Bölüm: "Spinoza'nın Monizmi Üstüne"). Robinson bu fikri "Kommentar zu Spinozas Ethik"te (Robinson 1928) de etraflıca ele alır.

33) İlyenkov 1974, s. 22, 44.

34) İlyenkov 1974, s. 54.

35) Lopatin 1914, s. 147.

36) Bkz. Sokolov 1964, s. 230, 291.

37) Asmus 1971, s. 51.

38) *Ethica* IV, Ö59k, s. 254 [s. 653].

39) Bkz. *Ethica* IV, Ö18n ve T8, s. 222, 210 [s. 559, 525].

40) Bkz. Spinoza 2007, s. 6, 10, 80. Ayrıca bkz. *Ethica* III, Ö7k: "Herhangi bir şeyin ya kendi kendisine ya da başkalarıyla birlikte herhangi bir şeyi yapmasına ya da yapmaya çabalamasına (*agere conatur*) neden olan yetisi, yani çabası, başka deyişle kendi varlığını sürdürmek için sarf ettiği güç, yani çaba, o şeyin mevcut özünden, yani edimsel özünden başka bir şey değildir", s. 146 [s. 341].

41) Asmus 1971, s. 54.

42) Asmus 1971, s. 36.

43) Bkz. *Ethica* V, Ö40, s. 306 [s. 789-91].

44) Asmus 1971, s. 51.

45) *Tractatus Theologico-politicus*, VII, s. 98; italik eklendi [s. 135].

46) Vigotski 1984, s. 90. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Maidanski 2008.

47) Vigotski 1983, s. 291.

48) İlyenkov 1990, s. 70.

49) İlyenkov 1977, s. 46.

50) Bkz.İlyenkov1977, s. 46--7.

51) *Tractatus politicus* I, § 7.

52) *Ethica* III, Ö9n, s. 147 [s. 343].

53) Bu fikre Stoacılar ve Giordano Bruno'da da rastlanır. Örn. Bkz. Philotheus'un "Sonsuzluk, Evren ve Dünyalar" başlıklı 4. Diyalogdaki konuşması.

54) *Tractatus politicus* II, § 14. Spinoza *Ethica* IV, Ö34'te de şöyle der: "İnsanlar edilgin olan duyguların hışmına uğradıkları sürece, birbirlerine aykırı düşebilirler", s. 231 [s. 585].

55) *Ethica* IV, Ö35n, s. 234 [s. 593].

56) *Tractatus-politicus* VI, § 1.

57) *Ethica* IV, Ö18n, s. 223 [s. 561].

58) *Tractatus Theologico-politicus*, III, "*omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere*", s. 47 [s. 85].

59) Razumovski 1927, s. 71.

60) Akselrod 1925, s. 166.

61) "Spinozacılığın son versiyonu, Marx'ın olgunluk döneminde geliştirdiği politik teoridir" (Agassi 1986, s. 169).

62) Lunaçarski 1933, s. 10.

63) A.g.e., s. 11.

64) Mil'ner 1940, s. 3.

65) *Gri At*, SSCB Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü tarafından yayıma hazırlanan "Felsefe Tarihi" adlı ders kitabının takma adıdır. Yedi ciltlik kitabın ancak üç cildi basılabilmiştir. Kitap 1943'te Stalin Ödülü'nü almış, fakat klasik Alman felsefesine ilişkin yanlış "parti değerlendirmesi"nden ötürü, aynı yıl yayımına son verilerek yasaklanmıştır.

66) Aleksandrov G.F., B.E. Bikhovski, M.B. Mitin ve P.F. Yudin (ed.) 1941, s. 190.

67) A.g.e., s. 198.

68) Bkz. İlyenkov 1997, s. 170–82.

69) Bkz. Sokolov 1964, s. 178.

70) Sokolov 1964, s. 311–2.

71) İlyenkov 1977, s. 46.

72) *Tractatus Theologico-politicus*, XV: "*Magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent*", s. 187 [s. 228].

*Spinoza'nın "Marksist" Kullanımları. Yöntem Dersleri**

André Tosel

Marx'ın eserlerinin oluşum ve gelişiminde Spinoza düşüncesinin rolüne ilişkin tarih henüz yazılmadı; Spinoza'nın felsefi önermelerine ilişkin (çeşitli "Marksizmler"den çıkan) çeşitli "Marksist" kullanımların tarihi de.[1] Bu çifte tarih Marx'ın eserleri ve onların içerdiği çelişkiler kadar, bizzat Spinoza'nın eserlerinin anlamı ve etki alanı hakkında da bilgi verecektir. Çeşitli Marksizmler, onları mutlaka gerçekten de düşünmeden, aporia'larını, umutlarını Spinoza'ya yansıttılar. Yani bu alan belirsiz anlamların ve yanlış anlamaların alanıdır. Söz konusu tarih henüz yazılmadığından, Marx ve Marksistlerle karşılaşmasında, Spinozacı teorinin yol açabildiği çelişkili kullanımlardan birkaç ders çıkarmak yararlı olabilir.

İlk uyarı: Marksistlerin Spinoza'yla karşılaşmaları kopuk kopuk ve çelişkilidir. Bu kopukluk bizzat Marx'la Spinoza'nın, aslında gerçekleşmeyen karşılaşmasını da belirlemiştir. Marx, Spinoza'yı okurken, *Teolojik-Politik İnceleme*'den ve *Mektuplar*'dan yararlanarak kendisini yetiştirmiştir. Bunu da materyalizm dersleri değil, etik-politik dersler

* "Des usages 'marxistes' de Spinoza. Leçons de méthode", *Spinoza au XXe siècle*, haz. Olivier Bloch, Paris, PUF, 1993, s. 515-524.

almak için yapmıştır. Spinoza'yı, aynı zamanda Prometheus'un modern örneği ve Epikuros'un devamcısı, bir özgürlük-özerklik filozofu olarak görmektedir. Marx, Kant-Fichte idealizminden *1844 Elyazmaları*'nın spekülatif komünizmine ilerlerken, felsefi materyalizmin pratik tezleri olan, ama yine de bu materyalist geleneğin epistemolojik ve ontolojik tezleri olmayan üç tezi sahiplenir:

Tez 1. Felsefenin, tüm heteronomilerin sonu ve özerklik olarak anlaşılan, insanların özgürlüğüne yönelik temel bir ilgisi vardır.

Tez 2. Felsefe tüm aşkın otoriteleri, bir ilkenin hâkimiyetinin temsiline dayanarak kendilerini doğrulayan tüm hâkimiyet ilkelerini eleştirir.

Tez 3. Felsefe esas olarak bilimdir, bilgidir, ama hayat bilgisi, güçlerine kavuşturulmuş zihin ve bedenin basit hayatının bilgisidir. Tüm özel bilimler, hayat biliminin ve hayat biçimleri olarak bu bilimin biçimlerinin bakış açısından düşünülmelidir.

Marx materyalist tarih görüşünü oluştururken materyalizmde devrim yapar, ama asla Spinoza'nın doğa, yer kaplama ve düşünce ilişkileri, beden ve zihin ilişkileri teorisine gönderme yapmaz. Materyalizmin ontolojik ve epistemolojik "katı" tezlerine, onları değiştirerek sahip çıkar; ama bu tezler, Spinoza'dan çok, Hobbes'tan ve 18. yüzyıl materyalistlerinden ödünç alınmıştır.

Spinozacı bir formülasyon da sayılabilecek olan, ama yine de Spinoza'ya atfedilmemiş olan bu tezleri açıklayalım.

Tez 4. Doğa ilk gerçekliktir ve çeşitli nesnellik düzeylerinde madde olarak düzenlenir. Düşünce maddeden ayrılamaz.

Tez 5. Çeşitli düzeylerinde doğa anlaşılabilirdir. Her türlü yaratımı yadsıyarak, yalnızca kendisine gönderme yapar. İnsani düzen imparatorluk içindeki bir imparatorluk değildir ve kendisine özgü bir anlaşılabilirliği vardır.

Tez 6. Her bilgi, nesnesinin gerçekliğinin düşüncenin dışında olduğunu önvarsayar. Bilginin kendi nesnesini temellükü, gerçek nesneye gönderme yapıldığını önvarsayar.[2]

"Marx'ın materyalizminin öncüsü olarak Spinoza" sorusunun ortaya çıkışını görmek için, II. Enternasyonal'in Marksizm tartışmalarını beklemek gerekecektir. Revizyonizmin kriz yıllarında girişilen bu tartışma, özellikle, aralarında Bernstein, Kautsky, Plehanov'un da bulunduğu Alman ve Rus sosyal demokrat teorisyenler arasında çıkar. Tartışma, Friedrich Engels'in *Anti-Dühring*'ine bağlanır ve gerçekten de karmaşık soruları gündeme getirir: Doğa bilimleri ile materyalist tarih teorisi arasındaki ilişkiden, sosyalist geçiş açısından entelektüel tabakalarla ittifaka ilişkin politik soruna uzanan sorular. Bu tartışma –1896-1900– teorik bir sorunsal, yani Marksist ortodoksinin teorik sorunsalı içinde yer alır; tıpkı bu sorunsalın "Marksizm-Leninizm" denen şey yerleşmeye başladığında, 1917-1931 arasında Sovyet felsefesine özgü sorunlarla yeni bir güncelliğe kavuştuğunda olduğu gibi. Materyalizm sorunu II. Enternasyonal'in Spinoza'sıyla III. Enternasyonal'in Spinoza'sı arasındaki devamlılığı koruduysa da, bunu hayali bir felsefe tarihinin sözde devamlılığı sanmaktan daha hatalı hiçbir şey olamaz. Gerçekten de bu karşılaşmalar özgül karşılaşmalardır, teorik-ideolojik-politik konjonktürler oluştururlar; bu konjonktürlerde, Marksist partilerin yönlendirdiği ya da yönlendirmediği sınıf mücadelelerinin stratejik boyutunun, ittifak sorunlarının, entelektüel işbölümü sorunlarının hesaba katılmaları gerekir. O sırada resmiyet kazandırılmış Marksist felsefe parti uygulamalarıyla bütünleşir ve her defasında tek tek aydınlatılmaları gereken politik ve teorik saf tutmalar, Spinoza'ya yapılan göndermeyi belirler. Burada, böylece, ikinci yöntem dersine geçeriz: Spinoza'nın devreye girdiği ve onun hem itibar kazandırıcı hem de kaygı verici referansından yararlanıldığı konjonktürlerin ayırıcı özelliklerinin, tarihsel olarak belirlenmesi gerekir.[3] Bu yöntem, ideolojik meşrulaştırmaya bağlı olan şeyi belirleme ve söz konusu girişimleri partilerin, devletlerin, uzmanlaşmış entelektüel tabakaların politik pratikleri içine yerleştirme imkânı sağlar.

Spinoza yalnızca Marksist bir ortodoksiyle birlikte ortaya çıkmamıştır. O, yeraltından ilerlercesine, kayda değer entelektüel önemleri gerçek bir politik önemle asla çakışmamış teorisyenlerin teorik çalışmalarında da devreye girmiştir. 19. yüzyıl sonunun revizyonist krizinde, Antonio Labriola için durum bu olacaktır: Labriola'nın *La Concezione Materialistica Della Storia* [*Materyalist Tarih Görüşü*] (1895-1898) başlıklı kitabı, çağdaşı Plehanov'unkinden ve *a fortiori* Sovyet felsefecilerinin 1927 ve 1932'de yücelttiklerinden farklı, bir başka Spinoza'nın varlığına tanıklık eder.

Spinoza bu kez felsefesinin başka yönleriyle, onu materyalizmin atası ilan eden aynı ortodoksiyi eleştirmek üzere çağrıldığı başka bir teorik

çerçevede devreye girer: Artık söz konusu olan yer kaplama ve düşünce arasındaki paralellik değil, belirlenimci ontoloji değil, bizzat hem kavramsal hem de deneysel olan düşünme tarzının kendisi, yani tarihin erekselci felsefelerinin sunduğu güvenceleri dışlayan geometrik-jenetik yöntemdir. Bu aynı zamanda son dönemde gerçekleşen bir başka karşılaşmaya, yani II. ve III. Enternasyonal'in Marksist ortodoksisine karşı sistemli bir yapısöküm girişimi sayılan, Louis Althusser'in Spinoza'yla karşılaşmasına benzetilebilecek çelişkili bir müdahaledir. Sovyet Spinoza'sı sayılmazsa, Labriola'yla (1898) Althusser (1965) arasında bu konuda pek bir şey yazılmamıştır; Ernst Bloch'un, ütopik bir ontolojiye doğru yönelen bir materyalizm tarihi açısından, henüz hiç kimsenin hesaba katmadığı saptamaları dışında.[4] Böylece, kendilerine Marksist diyen ve öyle olmak isteyen ortodoksileri eleştiren bir Spinoza'nın ortaya çıkışı, üçüncü bir yöntem dersi verecektir: Spinoza'nın Marksist kullanımlarının çelişkili çeşitliliği, iki kutup arasında dağılacaktır. Bir yanda, parti/devlet erekselliğinde bir dünya görüşünün inşası amacıyla sosyal demokrat ve komünist partilerin entelektüellerinin oluşturduğu ortodoksi; öte yanda da bu partilere sorunsallı biçimde bağlı olup, Spinoza'da bir dünya görüşüne çıkan yollardan başka yollar ve işçi partilerinin gelecekte devlete dönüşmesine yol açacak pratiklerden başka pratikler arayan düşünürlerin eleştirel Marksizmler kutbu. Bu karşıtlık şematik bulunabilir. Ama geçici ve ön bir saptama olarak da geliştirilebilir. Nihai bir soruyla: Spinoza felsefesinde bu kesintili, konjonktüre göre belirlenen ve böylesine şiddetle karşıtlaşan kullanımlara izin veren şey nedir?

Öyleyse, tarihin akışına sadık kalarak, yani konjonktürleri hesaba katarak, tarihsel açıdan anlamlı sayılabilecek iki Spinoza kullanımını karşılaştıralım.

Önce II. Enternasyonal içinde, Spinoza'nın Plehanov tarafından ortodoks, A. Labriola tarafından da eleştirel kullanımlarını görelim. Plehanov'un kendisine biçtiği görev, Marx'ın dile getirmeden bıraktığı özgün felsefeyi oluşturmak ve onun özerkliğini revizyonistlere karşı savunmaktı; aralarında Bernstein'ın da bulunduğu revizyonistler, felsefeyi evrimci bir sosyolojiye ve Kant esinli bir etiğe bölerek, Marksizmin felsefi bakımdan kendi kendine yeterliliğine itiraz ediyorlardı. Plehanov içinse Marksist bir felsefe vardı. Bu felsefe, diyalektik-tarihsel bir boyut kazandırarak yenilediği materyalist akım içinde yer alıyordu. Spinoza, monizmi kurabilmesi bakımından Marx'ın dolaysız atasıydı ve yalnızca monizm, doğa bilimleri ile tarih bilgisini birleştirebilirdi. Marx tözü tarihsel-top-

lumsal madde, insan-doğa metabolizması olarak yeniden canlandırmış ve Spinoza'dan, düşüncenin maddenin bir uğrağı ya da işlevinden başka şey olmadığı yönündeki gerçekçi bilgi teorisini miras almıştı. Gerçekten de, materyalist dünya görüşü olarak tarihsel Spinozacılığın tamamlanması olan bir Marx Spinozacılığı vardı ve bu Spinozacılık hem maddenin tanınabileceğini hem de bu maddenin çeşitli düzeylerde düzenlendiğini ileri sürüyordu. Yalnızca bu dünya görüşü işçi hareketine yoğunluğunu kazandırabilir ve revizyonizmin yol açtığı çözülmeden kaçınmasını sağlayabilirdi; Neo-Kantçı idealizmin sınıf mücadelesini zararlı uzlaşmalara doğru yönlendirmemesi mümkün değildi.

Demek ki Spinoza o dönemde, Marksist bir ortodoksinin böyle sunulan temel parçalarından biriydi. Bu Spinozacılık, *Anti-Dühring*'in karmaşıklığını basitleştirerek, F. Engels'in tezlerine sahip çıkma hakkını kendinde görebilirdi. Doğa bilimlerinin, materyalist tarih görüşünün gelişimini birlikte düşünme ve hem bilimlerde uzmanlaşma hareketi hem de politik sınıf mücadelesi (entelektüel tabakalarla ittifak) üstüne doğru akıl yürütme imkânı verecek bir felsefe geliştirme kaygıları taşıyan Engels, ontolojik bir diyalektik görüşle yöntembilimsel bir görüş arasında gidip gelerek, materyalist diyalektik fikrini önermişti. Bu iki görüş, görünüşte, şu fikirde birleşiyordu: "Dış dünyaya ilişkin olduğu kadar insan düşüncesine de ilişkin olan, hareketin genel yasalarının, yani töz içinde aynı, ama ifadelerinde farklı olan iki yasa kümesinin bilimi; öyle ki, insan zihni onları bilinçli biçimde uygulamaya koyabilirken, doğada ve bugüne kadar insanlık tarihinin büyük bölümünde bu yasalar, dış zorunluluk biçiminde, bilinçsizce kendilerini gösterirler."[5] Dış dünyanın hareketiyle (yasalarıyla) düşünce (yasaları) arasındaki bu paralelliğin, zorunlu yasaların kavranması olarak özgürlük fikrinin güçlendirdiği Spinozacı bir yananlamı vardır. Ama bu paralellik, her şeyden önce, diyalektiğin materyalizm açısından bir temsilini mümkün kılmaya adanmıştır; bizzat ona özgü güçlükler incelenmeden. Plehanov bu güçlüklere fazla kafa yormadan, daha çok Marx'ın Hegel dolayımıyla tamamladığı ve son noktayı koyduğu genel bir materyalist görüşü işlemeye önem verecektir.

Gençliğinde "Spinoza'nın *Etik*'i Uyarınca Tutkuların Kaynağı ve Doğası" (1866) başlıklı bir çalışmaya imza atan Antonio Labriola, diyalektiğin bu şekilde ontolojikleştirilmesine ve yöntemselleştirilmesine karşı çıkıp, tarihin inşasını, temel ile yüzeyi birleştirecek karmaşık bir yapı olarak sunan yeni tarih görüşüne içkin felsefe olarak, *praxis* felsefesi fikrini geliştirir. Bu bakımdan Plehanov'un, görünüşte Spinoza'dan yola çıkarak, homojen

bir tözsel nedensellik bağrında doğanın ve toplumun devamlılığını düşünme projesi anlamını kaybeder. "Sanki aşkın bir bilgilenme edimiyle tözü ve onun altında yatan tüm olaylarla süreçleri görmeyi beceriyormuş gibi, dünyanın tamamı hakkında teosofik ya da metafizik bir sezgi"ye bağlanmış bir süperbilim ya da "hiperfelsefe" olarak ortaya çıkan felsefe ve onunla birlikte toplumsal hayat süreci, tözsellikten arındırılmalıdır. A. Labriola, insanı imparatorluk içinde bir imparatorluk yapmayı reddederken, toplumsal pratiği genel bir varlık türü yapan, tarihin natüralizasyonunu ve Marksizmin natüralist bir ontolojiye dönüştürülmesini de reddeder. Labriola, şeylerin temeline oturtulan bir madde anlayışının, metafizik bir hurafe türü olduğunu ilan eder. Spinoza'yı, materyalist evrenselcilik kılığına bürünerek Marksist ortodokside yeniden arz-ı endam eyleyen imgelem ve cehalete karşı mücadelenin kahramanı diye anar. Düşünülmesi gereken, her şeyden önce, maddenin çeşitli "canlanma" düzeyleri ve dolayısıyla, pratiğin oluştuğu "yapay alan"ın özgüllüğüdür. Spinoza'nın tutkular teorisi açısından yapabildiği şeyin pratik açısından da yapılması gerekir. İkisi de bir özne tarafından yönetilmez ve ikisi de jenetik yöntemle incelenmelidir. Labriola, Marx'ın *Kapital*'indeki yöntemin ayırıcı niteliğini belirtmek için *more geometrico** deyimini bile kullanır. Jenetik yöntem, diyalektiği, erekselci bir tarih felsefesine ve onun önceden belirlenmiş güvencelerine bağlılıktan kurtarmaktadır.[6]

Labriola'nın Spinoza'ya üstü örtülü başvurusundaki amaç, materyalist bir monizmi güçlendirmenin uzağında, kapitalist toplumsal varlığın bir geometrisi olarak Marx'ın *Kapital*'ini yeniden yorumlamaktır. *Mos geometricus*, Marksist ortodoksiden, üretici nedenler erekselliğini ve biyolojik önbelirlenmeyi elemeye yönelik bir iç arındırma aracıdır. *Praxis* felsefesi, yalnızca eleştirel ve biçimsel bir monizm eğilimi ortaya koyar: Her şey, oluşum olarak ve özgülleşmiş karmaşık bir bütünün oluşumu olarak kavranabilirdir. Diyalektik materyalizmin ne evrensel bir yöntem ne de bir varlık mantığı olduğu, ama bilginin iç eleştirel hareketiyle özdeşleştiği fikri, onu çağdaş yeni bilime paralel "kavramsal bir açıklama biçimi"ne dönüştüren bir felsefe pratiğini yeniden canlandırır. Spinoza'ya gönderme, bizzat Spinoza materyalizmini dogmatik biçimde içerdiği varsayılan Marksist bir ortodoksinin eleştirisinde devreye girer.[7] Marx da Spinoza da, bilginin kapılarının kapanmasını reddeden ve onun kendi üzerine içkin tefekkürünü düşünen bir felsefenin pratisyenleri olarak ele alınır.

* Lat. Geometrik tarzda.

Spinoza'nın verdiği ders bilginin birliğini bir ilke üstüne oturtmak değil, sözde ilkeleri pratiğin hareketinin yerine geçiren fetişlerin sırrını açığa çıkarmaktır.

Aynı çözümleme III. Enternasyonal'in Sovyet Spinoza'sıyla Louis Althusser'in Spinoza'sı karşılaştırılarak da geliştirilebilir.

Sovyet Spinoza'sı, Plehanov Spinoza'sının yoksullaşmış ve taşlaşmış bir versiyonudur. Althusser'de ise, Spinoza'nın eleştirel bakışı, istikrarlı ve savlarla desteklenmiş bir göndermenin konusudur; bu gönderme, Labriola'nın son dönemindeki Spinoza göndermesiyle kıyaslanamayacak kadar iyi oluşturulmuştur, çünkü bu kez söz konusu olan, materyalist de olsa, metafizik fetişi eleştirmek değil, Marx'ta bile batı rasyonalizminin ayırıcı niteliği olan hukuki öznellik metafiziğinden kalan artığı yapısökümeye uğratmaktır.

René Zapata ve Jean-Pierre Cotten* bu noktaları yeterince aydınlattıkları için, burada yalnızca söz konusu tarihin çelişkisini vurgulamanın uygun olacağını düşünüyorum: Spinoza'nın çeşitli kullanımlarını birbirine bağlamak mümkündür. Spinoza'ya, bir felsefe akımını tamamlamak isteyen ve ideolojik önyargılarını hiçbir zaman eleştiri süzgecinden geçiremeyecek bir "dünya görüşü" inşasında rol verilmiştir, ama bir başka yandan da o, Althusser'le, bizzat ideolojik özneyi oluşturan ideolojik celbin yapısını düşünmeyi ve kendisini bilgi teorisi olarak düşünen felsefeyi ıskartaya çıkarmayı sağlayabilir. Spinoza'yla tarihin öznesi olduğu varsayılan parti-devlet dünya görüşünün doğrulanması sağlanmış ve son erekleri gerçekleştiren bir tarih felsefesi mitosu güçlendirilmiş olabilir; ama bir başka yandan da o, Althusser'in, kaynak, özne ve erek üçlü mitosunun yıkıntıları üstünde Marksist teorinin yeniden inşasına girişmesini sağlamıştır. Labriolacı *imaginatio* ve *ignorantia* eleştirisi, II. ve III. Enternasyonal Marksizmlerinin yıkılışına radikal bir biçimde dâhil olur. Töz-tarz teorisi içinde geliştirildiği varsayılan yapısal nedenselliğe başvuru, Marx'ın teorik devriminin yeniden atılımı için (tamamlanmamış) bir program oluşturur.

Ama daha da ileriye gitmek gerekir: Bizzat Althusser'de de iki Spinoza vardır. Bilgi teorisini eleştiren Spinoza, sonunda, yapısal nedenselliğin Spinoza'sını gölgede bırakır; kaynak, özne ve erek üçlü mitosunun açığa

* René Zapata, "Spinoza en URSS", *Spinoza au XXe siècle*, haz. Olivier Bloch, PUF, Paris, 1993, s. 495-498. Jean-Pierre Cotten, "Althusser et Spinoza", *Spinoza au XXe siècle*, haz. Olivier Bloch, PUF, Paris, 1993, s. 501-513. Tosel'in bu makalesi, aynı derlemede yer alır.

çıkarılması, Marx'taki modern rasyonalizmin tasfiyesi olarak nihayete erdirilir. Ama *pars destruens* her zaman *pars construens*'e* üstün gelir. Yapısal nedensellik fikri (etkileri olan tarzlar üzerinde, yok-neden olarak töz fikri) Marksist bilimselliğin inanılmaz radikalliğinin olumlanmasına eşlik eder; ama Althusser'in son müdahalelerinde, Marksizmin özgürleştirici krizinin ilanına eşlik eden şey, Marx felsefesinin erekselciliği içindeki öznellik metafiziğinin eleştirisidir. Sanki her şey, Althusser, daha gizli ve gizemli bir başka Spinoza adına, kendi dogmatik Spinozacılığını yapı-söküme uğratıyormuşçasına olup bitmektedir.[8] Spinoza, onu tanımlama iddiasındaki Spinozacılıktan hep ayrılır.

Fransızcadan çeviren, Cemal Bâli Akal

Notlar

1) Bir ilk yaklaşım Emilia Giancotti'den gelmiştir, *Baruch Spinoza*, Roma, Editori Riuniti, 1985, özellikle 3. Bölüm: "Lo spinozismo. Storia della sua diffusione". Ayrıca bkz. Gérard Bensussan'ın ilginç makalesi, *Dictionnaire critique du Marxisme* içinde (haz. Georges Labica ve Gérard Bensussan), Paris, PUF, 1985. Kendi incelememe de gönderme yapma cüreti gösteriyorum, "Le Marxisme au miroir de Spinoza", *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*, A Rotterdam Series, ed. Wim Klever, Sayı 6, Rotterdam, Erasmus Universiteit, 1988.

2) Genç Marx'ın *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okuması hakkında bkz. *Cahiers Spinoza*, Sayı 1, Paris, Editions Réplique, 1977. Bu derleme Spinoza'nın metinlerinden Marx'ın yaptığı alıntıları ve Alexandre Matheron ile Maximilien Rubel'in önemli makalelerini içerir [Rubel'in bu makalesi için bkz. bu kitapta s. 35-52] (Rubel ayrıca "Marx à l'école de Spinoza" başlıklı incelemenin yazarıdır: *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, ed. E. Giancotti, Napoli, Bibliopolis, 1985.

3) Marksist ortodoksinin ilk krizi sırasında Spinoza'nın kullanımı için bkz. Georges Plehanov, "Bernstein et le matérialisme", *Neue Zeit*, 1896, *Oeuvres philosophiques*, Editions du Progrès, tarihsiz, s. 576. Bu makaleye, yine Plehanov'un "D'une prétendue crise du marxisme"i (1898) ve en yetkin metni *Questions fondamentales du marxisme*, Paris, Editions Sociales, 1947, s. 23 eklenebilir.

Spinoza'nın Sovyet felsefesi tartışmalarında ve "Marksizm-Leninizm"in oluşumundaki kullanımına ilişkin olarak bkz. G. L. Kline'ın derlemesi, *Spinoza in the Soviet Philosophy*, New York, 1952. Daha ayrıntılı incelemeler için, I. Getzler, "Georgi V. Plekhanov: la dannazione dell'ortodossia", Storia del Marxismo, Cilt 2. *Il Marxismo dell'età della Seconda*

* Lat. *Pars destruens*: yıkan bölüm, bir argümandaki olumsuz kısım; *pars construens*: inşa eden bölüm, argümandaki olumlu kısım.

Internazionale, Torino, Einaudi, 1987 ve René Zapata, *Luttes philosophiques en URSS 1922-1931*, Paris, PUF, 1983, Dominique Lecourt'un önsözüyle.

4) Antonio Labriola hakkında bkz. *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (yeniden basım, Gordon ve Breach, 1970) ve G. Labica ile J. Texier yönetiminde yayımlanan toplu derleme, *Labriola d'un siècle à l'autre*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

5) F. Engels, *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, K. Marx ve F. Engels, *Etudes philosophiques*, Paris, Ed. Sociales, 1961.

6) A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1969, s. 66. "Marx, yeni bir Ricardo gibi, bize devasa bir kitap verdi –ekonomik usulleri soğukkanlılıkla, *more geometrico* incelediği bir kitap" (s. 199). Jenetik yöntem gerçeği yalnızca oluşan ve oluşmuş gibi düşünmekten ibaret değildir; o, önceden belirlenmiş bir sona başvurmadan, bir bütünsellik oluşturan eşgüdüm ve tabiiyet ilişkilerini çözümler.

7) Labriola için *praxis* felsefesi, kaba evrimcilik ve Neo-Kantçılık karşısında 17. yüzyılda geliştirilmiş felsefe pratiğine yeniden değer kazandırmalıdır: "gözlem ve deneye dayalı çağdaş yeni bilime paralel kavramsal açıklama biçimi"ne. Bkz. *La concezione materialistica della storia*, s. 260. Spinoza'nın verdiği ders tam da bir *emendatio intellectus* [anlama yetisinin iyileştirilmesi] dersi, diyalektik aklın arındırılması dersidir; tarihsel materyalizmi "eleştirel araç" olarak geliştirme imkânı verir. Bu ders, *praxis* felsefesinin üstlendiği görevle uyum içinde olmasını sağlar: "O, bilim açısından, biçimsel yöntemlerin ve mantıksal usullerin açık görüşlülüğünü sürdürmeye, hayat açısından duyguların ve tutkuların, korkuların ve umutların fantastik tasarımlarının özgür düşüncenin kullanımı karşısına diktikleri engelleri azaltmaya, kısacası Spinoza'nın dediği gibi *imaginatio*'yu [imgelem] ve *ignorantia*'yı [cahillik] yenmeye hizmet eder"; bu sonuncular ki "sıradan gündelik hayatın öylesine yavan kaderlerini, aşkın hayalî güçlere bağlarlar."

8) "Spinoza felsefesi, felsefe tarihinde eşi görülmemiş bir teorik devrimi ve kuşkusuz tüm zamanların en büyük felsefi devrimini gerçekleştirdi; öyle ki, Spinoza'yı felsefi açıdan Marx'ın tek doğrudan atası sayabiliriz." (L. Althusser, *Lire le Capital*, II, Paris, Maspero, 1965, s. 50). Bkz. Toplu derleme *La Cognizione della crisi. Saggi sul marxismo di Louis Althusser*, Milano, Franco Angeli, 1986, içinde Maria Giacometti'nin "Spinoza per Althusser" adlı güzel çalışması.

"A"

...

Lanetli, boş versene, mübarek Baruch'un da dediği gibi—
Hayal etmeyi anlamaya yeğ tuttuğundan insanlar,
Ve rastlantı hatalı bilgi olduğundan,
Bedense onu nasıl hissediyorsak öyle varolduğundan,
Ve öz, şeyin onsuz bir hiç olduğu
O mertebe, o aşama olduğundan
(Tanımlanan tanımlanmıştır)
Ve bedende, zihnin algılamadığı
Hiçbir şey vuku bulmadığından,
Zihin de kendi gücüyle kavradığından—
A'nın içeriği "tatlı içerik"tir şarkıda dendiği gibi.
Kimse sevmediği hiçbir şeyi umursamadığından
Ve sevgi kendi nedeni üzerine düşünen haz olduğundan,
Seven sevdiğini barındırır kendi içinde:
Serpilip gelişebilecek ve nedeni aydınlığa
kavuşturacak
Nice şeyle sarmalanıp süslenmiş bir imge.
Anlama yetisi nicelik fikrini
Neden olarak algılıyorsa şayet
Niceliği de belirler
Sanki harekete istinaden
(Bir noktanın hareketine istinaden bir çizgi,
Bir düzlemin hareketine istinaden bir cisim),
Gene de bunlar anlaşılmaz
Nicelik anlaşılmadıkça
Ve hareket sürer
Sonsuzca,
Sonsuz niceliğin
Düşüncesi olmaksızın
Olamazdı bu da.

Şu satırlarda dediği gibi Spinoza'nın—
Doğadaki varlıkları anlamış olsalardı,
İleri sürdüğüm görüşleri
Matematiğin kanıtlamaları kadar etkileyici bulmasalar da
İkna edici bulurlardı:
Haddinden fazla sevinç olamaz
Ve her zaman iyidir bu.
Şeylerden faydalanmak, haz almak
Olabildiğince
(Doyum terk eder onları)
Bilge kişinin parçasıdır,
Kendini iyi yiyecek içeceklerle
Beslemek,
Yetişen bitkilerden, giyimden, müzikten,
İnsanın insanı incitmeden istifade edebileceği şehirlerden
Zevk almak:
Farklı doğaya sahip parçalardan oluşur insan bedeni,
Yerine getirebilmek için doğalarının gereğini
Sürekli yeni ve değişik besinler isteyen parçalardan.
Ve aynı zamanda
Birçok şeyi anlar zihin.
Bu yaşama adabı
En iyi bizim ilkelerimizle bağdaşır,
O sebepten, başka bir yaşama adabı varsa bile,
En iyisi budur,
Her açıdan salık verilebilecek,
Daha açık konuşmaya da
Gerek yok:
İnsan bedeni birçok cisme ihtiyaç duyar
Varolmak için, adeta, yeniden doğmak için
Sayısız şekilde hareket ettirebilir diğer cisimleri
Ve sayısız şekilde kullanabilir onları,
Birçok şeyi anlamaya meyyaldir o
Ve bedeni daha da fazla şekilde kullanılabiliyorken
Daha da meyyaldir anlamaya.

Louis Zukofsky
İngilizceden çeviren, Emine Ayhan

II.
Bölüm

Althusser Momenti

Spinoza Marx'la.
*Bir Karşılaşmanın Protokolleri**

Diego Tatián

Ebedîyet (Marx'ın en sevdiği filozof olan) Spinoza'ya göre *şu an*dır.
John Berger

Spinoza-Marx karşılaşması hiç gerçekleşmemiş olabilirdi. Ya da kısa sürmüş olabilirdi. Ve bu karşılaşma bir karşılaşma olmaktan çıkmış da olabilirdi. Ama hem gerçekleşti hem de "çok uzun sürdü". Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'sinden ve bazı mektuplarından[1] Demokritos ve Epikuros'un materyalist felsefesi hakkında tez yazan genç hukuk öğrencisinin yaptığı görünüşte bir düzeni olmayan –Alexandre Matheron'a göre ise gerçek bir montaj olan–[2] uzun alıntılardan, Althusser'e ve şu ya da bu biçimde –ama her şeyden önce komünizm açısından Spinoza'nın "felsefi" önemini düşünerek– ondan etkilenenlere uzanan bir karşılaşma: Etienne Balibar'a, Pierre Macherey'ye, Alain Badiou'ya, Jacques Rancière'e, Toni Negri'ye, Gabriel Albiac'a ve diğerlerine. Spinozacılıkla Marksizm'in karşılaşması 20. yüzyılın ikinci yarısında bir *Spinoza-Rönesansı* tarzı yarattı ve bu da, benzersiz bir teorik ve politik üretkenliğe yolu açıp, insanların kurtuluşunun yeni biçimlerinin düşünülmesine müdahil olmaktan hiç geri kalmadı.

* Diego Tátian, "Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro", *Confines*, Sayı 25, 2009. Makale bu derleme için yazan tarafından yeniden gözden geçirilmiştir.

Marx, Spinoza'nın Müstensihi

1841. Marx, 24 yaşında bir hukuk öğrencisiyken, bilinmeyen bir nedenle, Berlin'de –şimdi Amsterdam Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nde muhafaza edilen– üç deftere[3] *Teolojik-Politik İnceleme*'den[4] 160 ve Spinoza'nın 26 mektubundan 60 alıntıyı geçirir.[5] Epikuros üzerine 1838-1839 tarihli mektuplarda da –ender de olsa– bazı göndermelere rastlamak mümkündür –"Spinoza cehaletin bahane olmadığını" söyler; *Etik* I'in Ek'inden alınan bu cümle, Marx'ın yazılarında birkaç kez tekrarlanacaktır–; öyle ki sonuçta Marx'ın Amsterdamlı filozofu çok erken bir dönemde okuduğunu varsaymak haksızlık olmaz –yine de Marx'ın Epikuros okumasını "Spinozacı" sayma ihtiyatsızlığına kalkışmamalıyız.

Birkaç yıl sonra, Marx çalışmasını politik ekonomi eleştirisine yoğunlaştıracak ve felsefi yoldan ayrılacaktır. Felsefeyi böyle "terk etmesi" olgun Marx için aynı zamanda erken dönem Spinozacılığına yönelik –1843 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde tam da Hegel'e karşı dile getirilen– eleştirel bir mahcubiyet anlamına gelse de, bu "kopuş" bir tanımamazlığa dönüşmez ve eleştirisinin konusunu bayağılaştırmaktan kesinlikle uzak kalır. Marx *Kapital*'in ikinci basımına *Önsöz*'de, o günden beri –ve çeşitli vesilelerle– sözü edilen ve Jacobi, Lessing, Mendelssohn arasındaki *Pantheismusstreit** denilen tartışmadan gelen, kuşkusuz genç Marx'ın tanımadığı bir deyimi kullanır. Gerçekten de *Kapital*'in yazarı, idealizmi eleştirmesine rağmen, zamanında Spinoza'ya reva görülen muameleyi Hegel'e de reva görenlere tepkisini göstermiştir: onu suskunluğa iten ve ona "gebermiş köpek" muamelesi yapanlara. Marx böylece, *Mendelssohn'un Lessing zamanında Spinoza'ya yaptığı gibi Hegel'e "gebermiş köpek" muamelesi yapmanın tadını çıkaran küstah ve vasat taklitçiler takımına* duyduğu nefreti dile getirmişti. Gerçekte, Jacobi'nin *Spinoza'nın Öğretisi Hakkında Mendelssohn'a Mektuplar*'da tanıklık ettiği gibi, deyim Mendelssohn'un değil bizzat Lessing'indi –ve Marx onu yanlışlıkla Mendelssohn'a mal etmişti.[6]

18. yüzyıl boyunca, Spinoza'nın ilk alımlanmasında kimse onu bir politika düşünürü saymamış, felsefesine içkin politik boyut da hiç dikkate alınmamıştı –belki de bunun tek istisnası Rousseau'dur; Vernière[7] onun bazı cümlelerinin "Spinoza'dan ufak tefek değişikliklerle yaptığı

* Alm. Panteizm tartışması.

çeviriler"den başka şey olmadıklarını yazar–; Spinoza daha çok "lanetli ateist", "kaderci", "ahlaksız" vb., diye tanınmıştı. O dönemde hiç kimse Spinoza'yı "düşünce özgürlüğünü güvence altına alabilecek tek rejim demokrasidir" diyen bir düşünür olarak dikkate almıyordu.[8] Spinoza'nın politik teorisinden öylesine habersiz olundu ki –diye yazar Albert Igoin– çok daha sonra Rousseau'yu okuyan Hegel bile Spinoza'nın ondaki izlerini asla yakalayamadı. Bu nedenle, Marx'ın 1841 defterleri –iki yıl sonra *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde[9] beliren üstü örtülü Spinozacılık gibi– gerçek anlamda bir ilktir. Demek ki ilk kez Marx'ın gençlik dönemi eserlerinde Spinoza kelimenin tam anlamıyla politik bir filozof ve dönemin tartışmalarına doğrudan müdahale edebilecek bir demokrasi dostu olarak ele alındı.[10]

Spinozacı Demokrat Marx

1843. Yukarıda değinilen *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde, biçimsel demokrasiye –dinsel çerçeve gibi, öylesine yabancılaştırıcı olan bu politik çerçeveye– karşı, gerçek demokraside "türsel insan"ın tam anlamıyla gerçekleştiğinden söz edilir. Burada Hegel'in şu açıklaması tartışılır: Demokrasi Antik Site'nin hakikatidir ve modern dünyaya uyarlanamaz; bu dünyada yalnızca monarşi "Aklın yayılması"nı karşılar. Gerçekten de *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* § 279'da şunları okuruz: "Halkın egemenliğinden *cumhuriyet* biçimi ve daha kesin biçimde demokrasi anlaşılıyorsa [...] gelişkin İde karşısında, böyle bir temsil söz konusu olamaz". Marx buna şu cevabı verecektir: "İşte bu doğru olabilir, eğer demokrasiye dair 'gelişkin bir İde'ye değil de, sadece 'böyle bir temsil'e sahipsek. Demokrasi monarşinin gerçekliğidir, monarşi demokrasinin gerçekliği değildir. Monarşi zorunlu olarak, kendine karşı tutarsızlık biçimindeki demokrasidir, monarşinin ilkesi demokrasi içinde bir tutarsızlık değildir. Monarşi kendisi yoluyla kavranamaz, demokrasi kendisi yoluyla kavranabilir. [...] Demokrasi tüm anayasaların çözülmüş olan *bilmece*sidir. Burada anayasa yalnızca özü uyarınca *kendinde* değildir, ama *varoluşu* uyarınca, düzenli olarak gerçek temeline, gerçek *insan*a, *gerçek halk*a taşınan gerçekliktir ve onun *kendi* eseri olarak ortaya konur."[11]

Burada, monarşinin demokrasiye böyle tabi kılınışında açık bir Spinozacı iz bulmamak mümkün değildir. "Hakikat kendisinin ve yanlışın ölçütüdür" cümlesini politik olarak kullanan Marx,[12] demokrasiyi, mo-

narşideki gibi, *index sui** olarak görür. Bunun da ötesinde, kuşkusuz genç Marx (ki başka bir açıdan "Mutlak Tin, Spinozacı Tözle Fichteci kendilik bilincinin sentezidir" diye yazmıştı), demokrasiyi "mutlak iktidar" (*omnium absolutum imperio*), yani özgür çokluğun gücüyle eksiksiz uygunluk olarak kavrayan bir politik teorinin sağlamlığını sezer. Başka sözcüklerle, tüm politik rejimlerin "en doğal"ı olan demokrasiyi.

Miguel Abensour[13] *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne dikkat çekerek, bu metnin Machiavelli ve Spinoza'yla ilintili bir Marx okumasının önünü açtığını söyler; metin politik olanı radikal biçimde sorgulamakta, *Res publica*'yı teolojik-politik olandan ve feodal alışkanlıklardan kurtarmaya yönelik pratik bir iradeyi açığa çıkarmaktadır. Öyleyse Marx'ın 1843'te yazdığı bu metin, "demokrasiyi devletin kalıntıları üstünde düşünme"yi sağlayacak ve hakiki demokrasi "gizem"iyle karşılaşmak üzere, garip bir politik deneyim biçiminin önünü açacaktır. Böylece Marx'ın eserinde "gizli" ve "karanlık" bir boyutla, "politik olanın özü konusunda felsefi bir sorgulama"nın devreye girdiği bir "Makyavelyen an"la karşılaşmaktayız. Bu Makyavelyen an içinde (Abensour'a göre "Makyavelyen-Spinozacı bir manifestocuk" olan), "*Kölnische Zeitung'un 179. sayısının Başmakalesi*" ya da –Marx'ın, sahibine bu kez gönderme yapmadan, sözcük anlamıyla ve Latince "*verum index sui et falsi*"[14] cümlesini (göreceğimiz gibi Althusserci Spinoza okumasında da temel öneme sahip olacak deyimi) kullandığı– "Prusya'daki Son Sansür Yönetmeliği Üzerine Düşünceler" gibi başka 1842-1843 metinleri de yer alır –söz konusu metinlerde felsefi özgürlük, sansür eleştirisi, felsefenin günlük yayınlarla sürdürülmesi vb. konular işlenir.

Burada, devletin onun dışında kalacağı biçimde, politikanın derinleştirilmesiyle –yine Abensour'a göre– Machiavelli, Spinoza ve genç Marx arasında, kelimenin tam anlamıyla politik olanın hâkimiyetini sağlamak için, politik topluluğu teolojik sızmadan kurtarmaktan ibaret olan ortak bir yol açılır. İzlediğimiz teze göre, Marx'ın "Makyavelyen an"a katılımı açısından hayati önemdeki pasajda şunları okuruz: "Demokraside devlet, özel olana ilişkin olarak yalnızca özeldir, genel olana ilişkin olarak da gerçekten geneldir. [...] Modern Fransızlar bundan, hakiki demokraside *politik devletin yok olduğu* sonucunu çıkardılar".[15] Devlet eleştirisi, hayatı, temsil edilemez çokluk ve radikal aşırılık olarak ortaya çıkan *demos*'un lehine, her türlü "devlet şekli"nin de eleştirisidir. Devlete karşı demokrasi, Hegel'e karşı Spinoza demektir.[16]

* Lat. Kendisinin işareti.

Bir yıl sonra Paris'te yazılan *1844 Elyazmaları*'nda (ve bilindiği gibi, Spinoza'nın yine "idealist" bir filozof olarak görüldüğü 1845 tarihli *Kutsal Aile*'de) bu Makyavelyen-Spinozacı yönelimli politikanın özüne ilişkin sorgulama sanki bütünüyle silinmiş[17] ve demokratik sorunun yerini komünizm sorunu almıştır –yani *demos*'un yerini işçi sınıfı, politikanın yerini ise emek ve üretim vb.: "Komünizm, tamamlanmış natüralizm olarak hümanizm ve tamamlanmış hümanizm olarak da natüralizmdir; insan ve doğa, insan ve insan arasındaki antagonizmanın *hakiki* çözümüdür. [...] Tarihin, şifresi çözülmüş sırrıdır ve kendisini bu çözüm olarak tanır."[18]

Yine de Abensour'a göre, "hakiki demokrasi" sorunu bütünüyle ortadan kalkmamıştır ve Marx'ın geç dönem eserlerinde karanlık, üstü örtülü bir boyut olarak varlığını sürdürür. Özellikle Paris Komünü üzerine metinlerde –her şeyden çok da *Fransa'da İç Savaş*'ta (1871)–, der Abensour, 1843 sorunsalının belli ölçüde yeniden canlandığı ve gizemli tonlamaya geri dönüldüğü sezilir. Gerçekten de 1871'de, Marx bir "Komün sırrı"ndan söz eder ve canlı bir bedenle –sivil toplumun ve proletaryanın bedeniyle–, sözcüğün en maddi anlamında onu kuşatan ve ona baskı yapan bir aygıt –devlet– arasındaki çatışmaya işaret eder. Sonuçta, Komün deneyimi, 1841-1843'ün devlet karşıtı esinini geri getirecektir.[19]

Her Türlü Ortodoksiye Karşı. "Sapkın Bir Spinozacılık"

Marx'ın erken dönem yazılarında *Spinozacı bir anın* "keşfi", felsefi önemi açısından, 20. yüzyıl ortalarında –özellikle Fransa'da– radikal bir benzersizliğe yol açan politik bir teorik çakışma sonrasına rastlar; bu çakışma o günden bu yana etkiler doğurmaktan da geri kalmamıştır. Bu, Spinoza'nın eserinin aktarımındaki Marksist bir an mıdır? Her durumda, genç Marx'ın eserine sızmış olması gereken, politik Spinoza'ya ilişkin bir radikalleştirme ve aşırılaştırmadır.

1965. Althusser, (1948'de savaş sonrasında katıldığı) Fransız Komünist Partisi'ne partili olmasına rağmen önemli bir eleştiri yöneltir. Meksikalı Fernanda Navarro'yla yaptığı söyleşide yıllar sonra kabul ettiği gibi, Althusser'in bu eleştirisinin stratejisi Spinoza esinlidir: "Fransız Komünist Partisi'nin Stalinizm'in damgasını yemiş olduğu ve sertlik yanlısı

olduğu düşünülürse, bunu,* Marx onlar için kutsal olduğundan yapabildim. Biraz Spinoza tarzında ilerledim. [...] O Descartes'ın ve skolastik filozofların idealist felsefesini eleştirmek için 'doğrudan Tanrı'dan yola çıkmıştı'. *Etik*'teki kanıtlamalarına mutlak tözle, yani Tanrı'yla başlamış ve böylece hasımlarına bir tuzak kurmuştu; o andan sonra, Descartes da dâhil olmak üzere hepsi, onu bir inanç kuralı ve 'apaçık bir hakikat' olarak tanımak üzere Tanrı'nın sınırsız gücüne dayanacak herhangi bir felsefi müdahaleyi reddetme açısından eli kolu bağlanmış, güçsüzleşmiş bir konumda kalakalmışlardı. [...] Spinoza Tanrı'yı yalnızca bir 'ateist' olarak yorumluyordu."[20]

Bu yılların en önemli metinleri, kolektif bir çalışma olan (çalışmaya katılanlar arasında Rancière, Balibar, Macherey de vardı) *Kapitali Okumak* (1965) ve *Marx İçin*'dir (1965).[21] Marksizmle uyumlu bir "bilim" ve "felsefe"nin peşinde olan Althusser *1844 Elyazmaları*'nın "hümanizm"ini –ve genel olarak hümanizmi– reddeder, ortodoks diyalektik materyalizm ("şu teorik hilkat garabeti") içinde konumlanmış resmi Marksizm-Leninizm'le mücadele eder ve Bachelard'dan etkilenerek, 1845'te Marx düşüncesinde bir kopuş gerçekleştiğine ilişkin klasik tezi savunur; bunu da, Marx'ın Hegelciliği arkasında bıraktığını anlatmak için, (Bachelard'ın deyimiyle) "epistemolojik kesinti" diye adlandırır. *Özeleştiri Öğeleri*'nde (1972) ise, "epistemolojik kesinti"nin yerine *Etik* II, Ö43n'deki, Marx'ın da kullanmış olduğu, bilgi teorisinin herhangi bir idealist tanımının eleştirisi olarak yorumlanan Spinozacı bir ifadeyi seçer;[22] bir mevcudiyetle uyum sağlamaya karşı, hakiki olan hep "üretilen"dir, yani "kendi üretiminde tezahür eden" bir emek ve bir sürecin sonucudur.

Üç yıl sonra *Amiens Üniversitesindeki Tez Savunması*'nın (1975) II. Bölümünde, bilgi teorisi eleştirisi, yani kendi kendisinin üretimi ve ölçütü olarak hakikat fikri yeniden ele alınır; ama burada Althusser *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'den gelen bir başka merkezî deyimi de devreye sokar –üstelik bu deyim, söz konusu metni bir "Yöntem Hakkında Konuşma" olarak görmeyi de engeller: "Hakiki bir fikre sahibiz", der Spinoza.[23] Ve Althusser de şunu söyler: "Spinoza *'habemus enim ideam veram'* diye yazdığı zaman özünde ne demek ister? Hakiki bir fikre sahip olduğumuzu mu? Hayır: Tüm cümle *'enim*'in etrafında döner. Gerçekten

* Navarro söz konusu söyleşide Althusser'e şöyle bir soru sorar: "Anlattığınız gibi bir partide, Marx'ın 'hakiki' teorik düşüncesini, büyük bir riske girmeden yorumlayabildiniz mi?" Althusser bu soruya olumlu bir şekilde yukarıdaki cevabı verir.

de, hakiki bir fikre sahip olduğumuz için ve yalnızca bu nedenle, onun kuralı uyarınca başkalarını yaratabiliriz. Ve gerçekten de, yalnızca ve yalnızca hakiki bir fikre sahip olduğumuz için, o *'index sui'* olduğundan, onun hakiki olduğunu bilebiliriz. Bu hakiki fikir bize nereden gelir? Bu bambaşka bir sorudur. Ama ona sahip olduğumuz (*habemus*) bir olgudur ve o, bu olgunun neyin sonucu olduğundan bağımsızca, onun hakkında ve ondan yola çıkılarak söylenebilecek her şeyi yönetir".[24] Descartes karşıtı bir düşünür olarak Spinoza burada nesnellikten yola çıkmayı ve "her türlü bilgi kuramını reddetmiş [...], bir olgu olarak şöyle yazmakla yetinmişti: *insan düşünür*, bunun hiçbir aşkın sonucu olmadan".[25]

Bu işlemlerle pişerek ortaya çıkan "Hegelsiz Marx", Fransız filozofa göre, bir geçiş döneminden sonra, olgun Marx diye adlandırılan (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın –bu kitabın Önsöz'ünde "yapı" kavramı merkezî önemdedir– ve *Kapital*'in Marx'ı) kişiliğine 1857'de bütünüyle kavuşur. Althusser'e göre, Marx'ın Spinoza'yla karşılaşmasının sağladığı üretkenliği de burada görmemiz gerekecektir: "Yalnızca 1857 "Önsöz"ünün Hegel'le mücadele eden Marx'ı değil, *Kapital*'in Marx'ı da, keza Lenin de, aldıkları konumlarla, Spinoza'yla yoğun bir ilişkiyi sürdürmeyi kesmediler."[26]

Bu yıllarda Althusser'in üstlendiği uğraş, Marksist bilimin epistemolojik temellerini açıklamak ve Marksizm *için* bir felsefe aramaktır. Bu tasarı çerçevesinde eserlerinde Spinoza adını yoğun biçimde anmaya başlayacaktır. "Spinoza felsefesi –diye yazar *Kapitali Okumak*'ta– felsefe tarihinde eşi görülmemiş bir teorik devrimi ve kuşkusuz tüm zamanların en büyük felsefe devrimini gerçekleştirdi; öyle ki, Spinoza'yı felsefi bakış açısından Marx'ın tek doğrudan atası sayabiliriz."[27]

Bu yıllarda "Spinoza'dan dolanma", hemen "öznesiz süreç"e, özneye dönüşmeyen töze, Köken, Aşkınlık, Hümanizm ve Erek nosyonlarının tavizsiz bir reddine yol açan bir radikalliğin ortaya çıkmasını sağlar. Althusser Spinoza'nın eserlerinde (özellikle *Etik* I Ek'te ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de) tam anlamıyla ideolojinin ilk eleştirisini bulur; bu, hurafenin eleştirisi olarak dile getirilmiş ve kâh "imgesel gerçeklik"i, kâh "iç terselme"yi, kâh "bir yanılsama olarak öznellik"i ele almıştır. Ama her şeyden çok da Althusser burada "imgesel olanın materyalizmi"ni bulmuştur; çünkü Spinoza dinsel ideolojiyi önemsiz bir "hata", basit bir bilgisizlik ya da kesinkes bilgiye ilişkin bir sorun olarak değil, bir somut hayat biçiminin tezahürü, verili bir tarihsel varoluş, "ortak hissiyatın kendiliğinden ideolojisinin dolaysızlığı"[28] olarak görüyordu –*Lebenswelt*[29]

olarak yorumlanan, imgesel olarak yaşandığı biçimiyle tam da öyle olan dünya.

Karşılaşmalar Materyalizmi. Bir Sapkın Spinozacılık Daha

60'lı yıllarda, Spinoza felsefesi yalnızca teorik-felsefi değil, aynı zamanda militan ve politik bir öneme de sahip oldu. Spinozacılığın böyle itibar kazanması hemen "68 kültürü" diye adlandırılan şeye bağlanırken, biri Deleuze'ün[30] öteki de Matheron'un[31] yazdığı iki temel kitapla da çakıştı. Bu iki düşünür, Martial Gueroult'nun düşünsel sağlamlığından esinlenerek, Spinoza felsefesini derin bir bilgi ve yaratıcılıkla yeniden inşa ettiler. Ama formel çalışmaların çok ötesinde, Spinozacılık aynı zamanda 68 olaylarının kalbinde de yer almıştı;[32] ifade ve neşe olarak politik gücün kendiliğindenliğine bağlı olan Spinozacılık belki Marx'tan bile daha güçlü bir dönüştürücüydü –çünkü Marx'ın resmi mirasçıları, 68 ayaklanmasına olan güvensizliklerini her an belirtmişlerdi. "Ortak nosyon" gibi Spinozacı kavramlar, salt akademik ve teknik kalıplarına sığmayıp Paris caddelerine taşarak, canlı ve somut bir maddeselliğe kavuşmuşlardı. Her şey olup bittikten sonra, 1969'da Althusser şöyle yazacaktı: "Herkesin sokakta olduğu o Mayıs ayının anısını koruyacağız; o günlerde gerçek bir kardeşlik hüküm sürüyordu, herkes herhangi biriyle onu ezelden beri tanıyormuşçasına konuşabiliyordu, her şey birdenbire doğal haline dönüşmüştü, herkes hayal gücünün iktidarı ele geçirdiğine inanıyordu."[33]

Bu teorik-pratik laboratuvardan, şu ya da bu biçimde, yakın dönem Spinoza literatürüne en kayda değer ve yaratıcı katkılar geldi; hem yalnızca Fransızcada da değil. Spinoza üstüne incelemeler çerçevesinde, birkaç on yıl önce felsefenin içine girdiği ideolojik mücadeleden çok farklı yollar izleyen bir akademik dönüş gerçekleşmişse de, Spinoza düşüncesi –pek az başka klasik düşünürde olduğu gibi– yalnızca bilimsel olarak bir eseri incelemek değil, dönemini sorgulamak, onu anlamak, dönüştürmek isteyenler için hep temel nitelikte oldu. Kuşkusuz bu çerçevede artık "son dönem Althusser" diye adlandırılan Althusser'le, yeni yollardan Spinoza'ya nasıl sahip çıkıldığını incelemeliyiz.

Ulm Sokağı trajedisinden sonra, 1982-1986 yılları arasında, Althusser daha önceki bazı fikirlerini radikalleştirdi ve "karşılaşmalar materyalizmi" ile "rastlantısal materyalizm" kavramlarını geliştirdi; bu kavramlar sayesin-

de, (zorunluluk materyalizmi ve erekselcilik açısından, "kılık değiştirmiş bir idealizm biçimi"nden başka bir şey olmayan)[34] Marksist ortodoksiyle materyalizm sözcüğü üstüne –bir kez daha, Kant'la birlikte, felsefenin *Kampfplatz** olarak anlaşılması bağlamında– tartışmak istiyordu. Bu "son dönem Althusser"in felsefesi, dört metinde yoğunlaşır: "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre" (1982) ["Karşılaşmalar Materyalizminin Yeraltı Akımı"]; *Gelecek Uzun Sürer* (1985'te yazıldı, 1992'de yayımlandı); başlangıçta *Gelecek Uzun Sürer*'in içinde yer alması gereken, ama Althusser tarafından geri çekilen "Tek Materyalist Gelenek" (1985'te yazıldı, 1993'te yayımlandı);[35] ve son olarak da Fernanda Navarro'yla yapılan *Marxismo y filosofía* (1986) [*Marksizm ve Felsefe*] başlıklı söyleşi.

Bu karşılaşma felsefesinin –ve onun diyalektik materyalizmin eleştirisi olarak taşıdığı önemin– erken bir örneği, Vittorio Morfino'nun "Il primato del incontro sulla forma" ["Karşılaşmanın Biçime Önceliği"] başlıklı makalesinde söz ettiği metindir. Gerçekten de burada söz konusu edilen (Montag arşivindeki) 22 Eylül 1966 tarihli bir elyazmasıdır. Bu metinde Althusser, bir karşılaşma teorisinin ya da –metindeki adıyla– bir "birleşme teorisi"nin, kapitalist üretim tarzının oluşum mantığı saydığı "ideolojik (dinsel) yaratılış kategorisi"nin yerine nasıl geçmesi gerektiğini göstermeye çalışır. Sözü edilen bu elyazmasını *in extenso*** aktarıyorum:

> *1) Marx'ın tanımladığı unsurlar "bileşirler",* (Verbindung'*un karşılığı olarak) benim tercih ettiğim sözcükle, yeni bir yapı içinde sabitleşerek birleşirler* (se "conjoignent"). *Bu yapı, yükselirken, bir soy zincirinin sonucu değil, bir* birleşmenin *sonucu olarak düşünülebilir. Bu yeni mantığın, soy zincirinin çizgisel nedenselliğiyle de, Hegel'in "diyalektik" nedenselliğiyle de hiçbir ilgisi yoktur; Hegelci nedensellik, çizgisel nedensellik mantığının üstü örtülü olarak içerdiği şeyi yüksek sesle ilan etmekten fazla bir şey yapmaz. 2) Kuşkusuz, yeni yapının birleşmesinde bileşen unsurların* her biri *(birikmiş para-sermaye, özgür emek güçleri, yani çalışma araçlarından yoksun bırakılanlar, teknik icatlar) bizzat bu halleriyle birer* ürün, *birer* sonuçtur. *Marx'ın kanıtlamasında önemli olan, bu üç unsurun tek ve aynı durumun çağdaş ürünleri olmamalarıdır: bir başka deyişle, yeni yapının "sabitleşmesi" için zorunlu* üç unsuru aynı anda, *ilahi bir ereksellikle doğuran yalnızca feodal üretim tarzı, yalnızca o değildir. Bu unsurların her birinin kendi "tarih"i ya da (Balibar'ın bu anlamda başarıyla*

* Alm. Savaş meydanı.

** Lat. Kısaltmadan, bütün olarak.

kullandığı, Nietzsche'nin bir kavramını tekrarlarsak) kendi soybilimi vardır: Üç soybilimi görece bağımsızdır. Hatta Marx bize aynı unsurun ("özgür" emek güçleri), bütünüyle farklı *soybilimlerinin sonucu olarak üretilebileceğini gösterir. Demek ki üç unsurun soybilimleri birbirlerinden ve (birlikte-varoluşlarında, her birinin karşılıklı sonuçlarının birlikte-varoluşlarında) varolan yapıdan (feodal üretim tarzı) bağımsızdır. Bu da yaratılış mitosunun yeniden ortaya çıkmasına ilişkin her türlü olasılığı yok eder; feodal üretim tarzı, birincinin ikinciyi "tohum" halinde içerdiği anlamında, kapitalist üretim tarzının "baba"sı değildir. 3) Bu söylendikten sonra geriye, söz konusu unsurlar (ve genel anlamda* her unsurun soybilimi) *hakkında, yeni yapıyı "sabitleştirecek" birleşmeye katılan unsurlar olarak* bunların üretimi *hakkında fikir vermesi için devreye girebilecek nedensellik tiplerini kavramak kalır.*[36]

Karşılaşmalarıyla dünyayı yaratan unsurlar, biri diğerlerinin gelişiminin sonucu ya da tezahürüymüşçesine, birbirlerinden türemezler. Daha çok, birbirlerine dışsal olarak verilidirler. *Unsurlar bir araya gelerek oluşurlar, birbirlerinden üremezler.* Yani tarih, her anın onu izleyen ana gebe kaldığı bir süreç olarak kavranamaz. Organik bir bütünsellik yoktur, birleşme, bir araya gelme, oluşma ya da –sözcük bu metinde hiç yer almasa bile– *karşılaşma* vardır.

Althusser'in Marx *için* bir felsefe çıkaracağı ve "karşılaşmalar materyalizmi (ve "yağmur materyalizmi") diye adlandıracağı yeraltı akımı, Epikuros, Lucretius, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger ve Wittgenstein'ı içerir. Ve tabii Spinoza burada, konusu "boşluk" olan bir filozof diye sunulur. "Savunacağım tez –diye yazar Althusser– Spinoza için felsefenin konusunun boşluk olduğudur. [...] 'Tanrıyla başlıyorum' ya da Her şeyle ya da Tek Tözle başlıyorum demek, sonra da şunu sezdirmek: 'Hiçbir şeyden başlamıyorum'; bu da işin esasında aynı kapıya çıkar".[37] Bu, Spinoza'nın, Tanrı kadar bilgiyi de hiçe indirgemesidir; ahlaki olan hiçbir şey yok, dinsel olan hiçbir şey yok, ereksel olan hiçbir şey yok, Kökensel olan hiçbir şey yok: "Geriye felsefenin kendisi olan boşluk kalır". Her şeyden önce de, şu "yeraltı akımı", Althusser'in 60-70 arasındaki eserlerini harekete geçiren aynı niyet doğrultusunda, metafizik idealizm/materyalizm ikilisini, Köken, Anlam, Özne ve Erek'i dışarıda bırakır.

Althusser'in felsefesindeki bu dışlamanın ve son dönem "yağmur materyalizmi"nin yeni bir unsur olarak devreye soktuğu şey, olmanın ve mevcudiyetin karşısında "hiçlik"in ve "boşluk"un önceliğidir –ve de Vittorio Morfino'nun gösterdiği gibi, biçimin karşısında karşılaşmanın

önceliğidir–;[38] bu öncelik de, rastlantıyı zorunluluktan daha ilksel ve daha radikal bulan bir "sapma" felsefesi olarak anti-diyalektik olumsallığı düşünme imkânı verir. Kuşkusuz bu düşüncede Epikuros geleneğine[39] ve de son dönem Heidegger düşüncesine gönderme çoktur –Althusser'in açık biçimde bağış sorunuyla ve "var"a (*es gibt*) bağlanan tematikle ilişkili olarak ortaya koyduğu gibi, ama "nihilist" boyutuyla değil.

Burada söz konusu olan felsefe, zorunluluğu olumsallığın boyunduruğuna sokar; bu da, yalnızca olanın tanınması lehine, her türlü Anlam önceliğinden ve Köken varsayımından vazgeçmek anlamına gelir: Epikuros'un atomlar yağmurunun saf etkisi, Spinoza'nın *homo cogitat*'ı* ("verilmiş güç", "dünyaya açılma" ve "karşılıksız verme" olarak fikir),[40] Heidegger'in *es gibt*'i, Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun *Fall*'u**... bir olgunun ya da bir karşılaşmanın basit teşhisi. Althusser'in Marx'ta ortaya çıkardığı rastlantılar materyalistine göre, –hiçbir şekilde feodal üretim tarzının içinde bir bütün olarak bulunan tohum olmayan– kapitalist üretim tarzı gibi, onun hakkındaki "bilinç" de hiç varolmayabilirdi: "Kesinlikle tesadüfî olmayan şekilde, sayısız pasajda, Marx bize kapitalist üretim tarzının 'cebinde parası olan insan'la çalışma gücünden başka elinde hiçbir şey kalmamış proleterin 'karşılaşması'ndan doğduğunu açıklar."[41] Her karşılaşmada olduğu gibi, kökenleri açısından ve sonuçları açısından, bu da rastlantısal bir karşılaşmadır –gerçekleşmemiş olabilirdi, bundan sonra bir daha gerçekleşmeyebilir de.

Althusser'in son metinlerini okumak, –geçmiş ve gelecek– tarihi açık tutan ve felsefeyi bir başka tarzda okuma imkânı veren bir "yeni kitap"[42] okuma deneyimidir; ama aynı zamanda da, Deleuze'ün Spinoza okumasında etiği yorumladığı biçimde, yoğun sonuçlar veren ve güçlerin artmasını sağlayan "karşılaşmalar yaratma sanatı" olarak militanlık ve praksisin yeniden anlamlandırılmasıdır.

Althusser *Gelecek Uzun Sürer*'de esrarengiz bir fikir ileri sürer: İçlerinde ticari ilişkilerin hüküm sürmediği, gerçekten varolan "komünizm adacıkları"nın, toplumumuz içindeki şu "aralıklar"ın oluşturulması ("aralıklar", Marx'ın Antik toplumdaki ilk ticari çekirdekleri –Epikuros'un tanrılarını insanların dünyasından ayıran aralığı hatırlatan biçimde– anlatmak için kullandığı sözcüktür). "Komünizmin tek tanımının, ticari ilişkiler yokluğu olduğunu [...] sanıyorum. Komünizmin aralıkları, hangi yoldan

* Lat. "İnsan düşünür". Bkz. *Etik* II, A2.

** Alm. Olup biten, olan, olay, durum.

tüm dünyayı ele geçirebilir? Bunu hiç kimse kestiremez." Her durumda, Marx'ın da dediği gibi, "tarihin hayal gücü bizimkinden geniştir".[43]

İspanyolcadan çeviren, Cemal Bâli Akal

Kaynakça

Abensour, Miguel, *La democracia contra el Estado*, Colihue, Buenos Aires, 1998 [*Devlete Karşı Demokrasi*, çev. Nabi Başer, Zeynep Gambetti, Epos, Ankara, 2002].

Albiac, Gabriel, "Althusser lecteur d'Althusser. L'autobiographie comme genre imaginaire", A.A.VV., *Lire Althusser aujourd'hui*, "Futur antérieur", 1997, s. 7-21.

Alcandre, Fabrice ve Brochard, Christophe, "L'ultima filosofia di Althusser", *Aut-Aut*, Sayı 285-286, 1998, s. 167-185.

Alliez, Eric, "Spinoza más allá de Marx", *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Sayı 144, Madrid, Mayıs 1993, s. 61-63.

Althusser, Louis, "Elementos de autocrítica", *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008 [*Özeleştiri Öğeleri*, çev. Levent Targu, Belge, İstanbul, 2000].

— "Defensa de tesis en la Universidad de Amiens", *A.g.e.* ["Amiens Savunması", *Machiavelli'nin Yalnızlığı*, çev. Turhan Ilgaz, Alâeddin Şenel, Seda Çarmık, Epos, Ankara 2003].

— "La única tradición materialista [1985]", *Youcali*, Madrid, Sayı 4, 2007 ["Tek Materyalist Gelenek", çev. Cemal Bâli Akal, bu kitapta].

— "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002.

— *Filosofía y marxismo. Entrevista de Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, 1981.

Badiou, Alain, "Spinoza", *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999, s. 131-140.

— "La ontología cerrada de Spinoza", *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2000, s. 67-83.

Balibar, Étienne, *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2009.

— *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000 [*Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, Birikim, İstanbul, 2010].

— *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985 [*Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom, İstanbul, 2010].

Breton, Stanislas, "Althusser aujourd'hui", *Archives de philosophie*, Sayı 56, 1993.

Casanova, Carlos, "Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza", der. Tatián, D., *Spinoza. Tercer coloquio*, Brujas, Córdoba, 2007.

Chaui, Marilena, "Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa)", (haz.) Leandro Konder; Gisálio Cerqueira Filho; Eurico de Lima Figueiredo, *Por que Marx?*, Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda., 1983.

Colson, Daniel, "L'imagination spinoziste et l'idée d'emancipation", *Les incendiaries de l'imaginaire*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2000.

Cotten, Jean-Pierre, "Althusser et Spinoza", (ed.) Olivier Bloch, *Spinoza au XX siècle*, PUF, Paris, 1993.

Deleuze, Gilles, "*La anomalía salvaje*: un gran libro", *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Sayı 144, Madrid, Mayıs 1993, s. 58-59.

Espinoza Pino, Mario, "Spinoza y Althusser: la imaginación como virtud política", M. Galcerán ve M. Espinoza, *Spinoza contemporáneo*, Tierradenadie ediciones, Madrid, 2009.

Fischbach, Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris, 2005.

Galfione, Verónica, "Ciencia e ideología en Althusser: una lectura marxista de la obra de Spinoza", (ed.) Tatián, D., *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2007

Galfione, Verónica ve Juárez, Esteban, "Los anhelos de la razón. Spinoza en la obra de Max Horkheimer", (ed.) Tatián, D., *Spinoza. Cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008.

López Petit, Santiago, "Spinoza en Moscú", *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Sayı 144, Madrid, Mayıs 1993, s. 50-53.

Lordon, Frédéric, *Capitalisme et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique éditions, Paris, 2010.

Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta limón, Buenos Aires, 2006.

— "La actualidad política del Spinoza de Negri", *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Sayı 144, Madrid, Mayıs 1993, s. 59-60.

Marchesino, César, "Castoriadis-Negri: lecturas cruzadas", (ed.) Tatián, D., *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2007.

Marx, Karl, "Le *Traité Théologico-Politique* et la *Correspondence* de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841", *Cahiers Spinoza* Sayı1, Éditions Réplique, 1977.

— *Cuaderno Spinoza*, (çeviri, giriş ve notlar) Nicolás González Varela, Montesinos, Barcelona, 2012.

— "El editorial del número 179 de *La gaceta de Colonia*" [1842], *Escritos de juventud*, F.C.E., México, 1982.

— "Crítica del derecho del Estado de Hegel", A.g.e.

Matheron, Alexandre, "Le *Traité théologico-politique* vu par le jeune Marx", *Cahiers Spinoza*, Sayı 1, Replique, Paris, 1977.

Morfino, Vittorio, "Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico", *Quaderni materialista*, Cilt 1, Mart 2002.

— "Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire", *Multitudes*, 2005/2, Sayı 21.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993 [*Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, Otonom, İstanbul, 2005].

— *Spinoza subversivo*, Akal. Madrid, 2000 [*Aykırı Spinoza*, çev. N. Çelebioğlu, E. Canaslan, Otonom, İstanbul, 2011].

Pascucci, Margherita, *La potenza della pobreta. Marx legge Spinoza*, Ombre corte, Verona, 2006.

Rubel, Maximilien, "Marx à la rencontre de Spinoza", *Cahiers Spinoza*, Sayı 1, Réplique, Paris, 1977 ["Marx Spinoza'yla Karşılaşıyor", çev. Cemal Bâli Akal, bu kitapta].

Spector, Céline, "Le spinozisme politique aujourd'hui, Toni Negri, Etienne Balibar...", *Esprit*, Sayı 334, Mayıs 2007, s. 27-45.

Tatián, Diego, "Anomalía italiana: Antonio Negri lector de Spinoza", *Nombres*, Sayı 4, 1994.

Tosel, André, "La filosofía política en el espejo de Spinoza", *Actuel Marx*, 2001.

— "Des usages 'marxistes' de Spinoza. Leçons de méthode", (ed.) Olivier Bloch, *Spinoza au XX siècle*, PUF, Paris, 1993 ["Spinoza'nın 'Marksist' Kullanımları. Yöntem Dersleri", çev. Cemal Bâli Akal, bu kitapta].

Zapata, René, "Spinoza en URSS", (ed.) Olivier Bloch, *Spinoza au XX siècle*, PUF, Paris, 1993.

Notlar

1) "Cahier Karl Marx" (Fransızca ve Latince metin), *Cahiers Spinoza*, Sayı 1, Réplique, Paris, 1977, s. 29-157.

2) Matheron, Alexandre, "Le *Traité théologico-politique* vu par le jeune Marx", s. 160.

3) Bkz. Maximilien Rubel, "Marx à la rencontre de Spinoza", *Cahiers Spinoza*, Sayı 1, s. 12 ["Marx Spinoza'yla Karşılaşıyor", çev. Cemal Bâli Akal, bu kitapta, s. 39-40].

4) *Teolojik-Politik İnceleme*'ye denk düşen defterdeki (müstensih tarafından yazılmış başlığın altına bizzat Marx tarafından yazılmış) "Karl Heinrich Marx" adı, burada, yalnızca seçilmiş parçaların bir "aktarım"ının değil, kelimenin tam anlamıyla bir *yazar* tarafından gerçekleştirilmiş, kitabın anlamına ilişkin, dikkatli bir bileşim ve üretimin söz konusu olduğunu açıkça gösterir (Bkz. Nicolás González Varela'nın incelemesi, *Cuaderno Spinoza*).

5) Marx bunların arasından, –muhtemelen 1676 başlarında– Albert Burgh'a yazılmış mektubu bütünüyle aktaracaktır; bu mektupta Spinoza, bir daha hiç yapmayacağı biçimde, eleştirisini doğrudan Katolik Kilise'ye ve onun varlığını sürdürmesini sağlayan Hıristiyan hurafelere yöneltmektedir –bu savın genç Marx'ı mutlaka ilgilendireceği açıktı; onun Spinoza'da bulduğu, her şeyden önce, dinlerin doğrudan politik niteliğinin açığa çıkarılmasıydı.

6) "Hegelci diyalektiğin gizemlileştirici yönünü neredeyse 30 yıl önce, henüz moda olduğu bir zamanda eleştirdim. Fakat tam da *Kapital*'in ilk cildi üzerinde çalıştığım sıralarda, bugünün eğitimli Almanya'sında meydanı boş bulan hırçın, küstah ve vasat taklitçiler takımı (*epigonentum*) gözü pek Moses Mendelssohn'un Lessing zamanında Spinoza'ya yaptığı gibi Hegel'e "gebermiş köpek" muamelesi yapmanın tadını çıkarıyordu. Bunun içindir ki kendimi açıkça o büyük düşünürün öğrencisi ilan etmişimdir." (Marx, K., "Postfacio a la segunda edición" de *El Capital*, 1) [*Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam, İstanbul, 2011, s. 29; Türkçe çeviride ufak değişiklikler yapıldı].

7) Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

8) *Teolojik-Politik İnceleme* başlangıçta demokratik ve politik içeriğiyle değil, daha çok özgürlükçü ve din karşıtı boyutuyla okunsa da, *Politik İnceleme*'den uzun süre kimsenin haberi olmadı ve o ancak 20. yüzyılda gerçek anlamda alımlanmaya başladı. Kısa süre önce yazdığı bir incelemede Chantal Jaquet şöyle der: "Düşünce sistemlerinin alımlanmasıyla ilgilenen herhangi biri, tarih boyunca *Politik İnceleme*'ye reva görülen muameleye şaşırmamazlık edemez. *Teolojik-Politik İnceleme* hemen Fransızcaya, İngilizceye, Hollandacaya çevrilirken ve 1674'te yasaklandıktan sonra gizlice okunmayı sürdürürken, *Politik İnceleme*, Paul Vernière'e bakılırsa, devrim öncesi Fransa'sında kesinlikle tanınmıyordu ve o dönemden sonra da neredeyse hiç yorumlanmamıştı. Ayrıca şaşırtıcı olan bir başka şey de Jean Préposiet'nin oluşturduğu Spinoza bibliyografyasında, *Politik İnceleme* hakkındaki yorumlara ayrılmış X. Bölümde 1973'e kadar özel olarak bu kitap hakkında hiçbir şey yazılmamış olduğunu görmektir. Oysa *Mektuplar* ve *Kısa inceleme* de dâhil olmak üzere Spinoza'nın diğer eserleri, başka ülkelerde olduğu gibi Fransa'da da incelemelere konu oldular. Kuşkusuz büyük yorumcular Spinoza'nın politik düşüncesini çözümlediler ve *Politik İnceleme*'yle de ilgilendiler, ama ona merkezî bir konum vermediler ve onun, *Etik* için yaptıkları çalışmaya benzer biçimde paragraf paragraf sistematik bir incelemesine girişmediler. Jean Préposiet, Spinoza bibliyografyasının siyaset felsefesine ilişkin XVIII. Bölümünde, Cesare Goretti'nin *'Il Trattato politico di Spinoza'* adlı incelemesi dışında, özel olarak ve yalnızca *Politik İnceleme*'yle ilgilenen hiçbir makale bulunmadığına işaret eder (Chantal Jaquet, "L'actualité du *Traité politique* de Spinoza", Ch. Jaquet, P. Sévérac ve A. Suhamy, *La* multitude *libre. Nouvelles lectures du* Traité politique, Éditions Amsterdam, Paris, 2008, s. 13).

9) 1843 yazında kaleme alınmış ve 1927'de Riazanov tarafından Moskova Marx-Engels Enstitüsü'nde yayımlanmış metin.

10) Bkz. Albert Igoin'in çalışması, "L'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx", *Cahiers Spinoza*, s. 213.

11) "Crítica del Derecho del Estado de Hegel", çev. Wenceslao Roces, *Escritos de juventud*, F.C.E., México, 1987, s. 342-343.

12) Karş. Carlos Casanova, "Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza", (der.) Diego Tatián, *Spinoza. Tercer coloquio*, Brujas, Córdoba, 2007, s. 360.

13) *La democracia contra el Estado*, çev. Eduardo Rinesi, Colihue, Buenos Aires, 1998.

14) Marx, K., *Escritos de juventud*, s. 151. Spinoza'nın bu cümlesi *Etik* II'de bulunur: "Hakikatin ölçütü olarak hakiki bir fikirden daha açık ve kesin ne olabilir? Kuşkusuz hakikat kendisinin ve yanlışın ölçütüdür; ışık kendisini aydınlattığı gibi karanlıkları da nasıl aydınlatıyorsa" (*Ética*, Alianza, Madrid, 2002. II. Bölüm, s. 43).

15) Marx, K., "Crítica del Derecho del Estado de Hegel", s. 344.

16) Brezilyalı felsefeci Marilena Chaui, genç Marx'ta Spinoza'nın varlığı üstüne yaptığı bir çalışmada "Marx'ı bir Spinozacı'ya dönüştürme"nin imkânsızlığından dem vurur (başka itirazlar yanında, Spinozacılık'ın diyalektik anlamda olumsuzlamayı reddeden bir mutlak olumlama felsefesi olduğunu ileri sürer), buna rağmen --der Marilena– genç Marx'ın gerçekleştirdiği politika eleştirisine *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yansımasının nedeni açıktır. Özellikle, *absolutum imperium* olarak Spinozacı demokrasi fikri, klasik doğal hukukçuluk geleneğinde bir anomalidir ve bu gelenek Marx'ın eleştiri hedefi olduğu ölçüde, Spinoza bu eleştiriden kurtulacaktır (Chaui, Marilena, "Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa)", haz. Leandro Konder; Gisálio Cerqueira

Filho; Eurico de Lima Figueiredo, *Por que Marx?*, Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda., 1983, özellikle s. 267 vd.

17) Yine de burada bir kez daha Spinoza'nın adı anılmadan onun cümlesi kullanılır: "İnsan –diye yazar Marx– doğanın bir parçasıdır" (Carlos Casanova'nın "Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza"da işaret ettiği cümle, s. 355).

18) Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx* avec *Spinoza* (PUF / Actuel Marx, Paris, 2005) adlı yakın tarihli çalışmasında, Marx'ın gençlik dönemi Spinozacılığından 1844'te Paris *Elyazmaları*'yla koptuğuna ilişkin bu yorumdan ayrılır (öyle ki, Fischbach'a göre bu kitapta dile gelen Spinozacılık demokrasiye değil, insana ilişkin radikal bir natüralist görüşe yönelir): "Kuşkusuz Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde hâlâ koruduğu, soyut biçimde ateist konumunu aşmasını sağlayan Spinoza'dır: Böylece, burada Marx, *en derin biçimde Spinozacı* (italikle ben vurguluyorum) eseri saydığımız *1844 Elyazmaları*'ndan itibaren, 'kaba' komünizmin yanında, eleştirdiği 'soyut' bir ateizmden de kopar" (s. 27).

19) Bkz. Miguel Abensour, s. 112 vd.

20) Louis Althusser, *Filosofía y Marxismo*, Siglo XXI, México, 1988, s. 23. Althusser "La única tradición materialista" ["Tek Materyalist Gelenek"] adlı metinde de Spinoza'nın bu felsefi "strateji"sinin önemi üzerinde ısrarla durur ("La única tradición materialista", çev. Juan Pedro García del Campo, revista *Youkali*, Sayı 4, s. 138).

21) Yirmi yıl sonra *Gelecek Uzun Sürer*'de Althusser, Spinozacı bir deyime başvurarak, kışkırtıcı bir biçimde, yönteminin *kulaktan dolma* ("Spinoza'da birinci tür kaba bilgiye göre") öğrenmekten ibaret olduğunu açıklar; şeyleri şuradan buradan, "gelip geçerken", hatta kendi öğrencilerinin sunumlarından öğrenmek: "benden çok çok daha eğitimli üniversiteli dostlarımdan farklı olarak. [...] Descartes'ı Malebranche'ı iyi tanıyordum, Spinoza'yı biraz, Aristoteles'i, Sofistler'i ve Stoacılar'ı ise hiç, Platon ve Pascal'ı yeterince, Kant'ı kesinlikle, Hegel'i az çok; son olarak da Marx'tan bazı pasajları dikkatle okumuştum" (Louis Althusser, *El porvenir es largo*, çev. Marta Pessarrodona ve Carles Urritz, Ediciones Destino/Espasa Calpe, Buenos Aires, 1993, s. 221). Althusser özellikle de *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin* adlı kitaplarının 1965 sonbaharında yayımlanmasından sonra, bir "sahtekâr" olarak görülme korkusundan ısrarla söz eder: "Bu metinlerin beni geniş bir okur kitlesi karşısında, felsefe tarihi hakkında hiçbir şey bilmeyen ve Marx konusunda da hemen hemen hiçbir şey bilmeyen bir filozof [olarak] [...] çırılçıplak gösterecekleri fikriyle, inanılmaz bir dehşete kapılıyordum..." (*A.g.e*, s. 196-197).

22) "Son bir temayla yetineceğim: ünlü *'verum index sui et falsi'* teması. Bize '(epistemolojik) kesintiyi tekrarlayan bir kavrayışa yol açacak gibi göründüğünü söyledim. [...] Spinoza 'hakikat kendisini ve yanlışı gösterir' diyerek, 'hakikatin ölçütü' sorunsalını defediyordu. Hakikatin herhangi bir ölçüt aracılığıyla değerlendirileceği iddia edilirse, bu ölçütün ölçütü sorusuyla karşılaşılır, çünkü onun da hakiki olması gerekir ve bu böyle sonsuzca gider..." ("Elementos de autocrítica", *La soledad de Maquiavelo*, çev. Carlos Prieto del Campo, Akal, Madrid, 2008, s. 197).

23) *Tratado de la reforma del entendimiento*, çev. Oscar Cohan, Cactus, Buenos Aires, 2006, s. 56.

24) "Tesis de la Universidad de Amiens", *La soledad de Maquiavelo*, s. 232.

25) *El porvenir es largo*, s. 290-291.

26) *A.g.e.*

27) *Lire Le Capital*, Maspero, Paris, 1965, Cilt II, s. 50.

28) *El porvenir es largo*, s. 289.

29) Bkz. "La única tradición materialista [1985]", s. 135 ["Tek Materyalist Gelenek", çev. Cemal Bâli Akal, bu kitapta, s. 176].

30) Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.

31) Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969.

32) 1967 ilkbaharında *Spinoza Grubu* diye adlandırılan esrarengiz bir aktivist entelektüeller örgütü oluştu; örgütün üyeleri arasında Althusser, Badiou, Balibar, Jean Pierre Osier, Macherey... vardı –aralarından çoğu daha sonra çağdaş Spinozacılığa önemli katkılarda bulunacaktı. Bu grubun etkinlikleri ile 68 olayları arasındaki ilişkiler, Joaquin de Salas Vara de Rey tarafından *Althusser y Spinoza en Mayo del '68. Biopolítica comunista* adlı makalesinde anlatıldı ve Málaga'daki La Casa Invisible'de 10 Mayıs 2008'de okundu. François Matheron da 30 Temmuz 2002'de, Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle'de *Spinoza Aujourd'hui* adlı Kollokyumda sunduğu "Louis Althusser et le Groupe Spinoza"da şunları söylemiştir: "1966-67'de Louis Althusser, çevresinde esrarengiz bir 'Spinoza Grubu' oluşturdu; bu, o dönemde çok yaygın olan gizli politik örgütler modelini taklit eden teorik-politik bir gruptu. Althusser'in sahip olduğu arşivlerde bir hata yoksa, toplantılarda çokça politika ama pek az Spinoza konuşuluyordu". Joaquin de Salas da şu açıklamada bulunacaktır: "1967 ilkbaharında, başında (mücadele adı Pierre olan) Althusser'in bulunduğu 'Spinoza Grubu'kuruldu ve açılış konuşmasını da o yaptı: 'Felsefi Konjonktür ve Marksist Teorik Araştırma'. Bu konuşmada teoriyle mutlak bir uzlaşma içinde olacak politik hedeflerin belirlenmesi ele alınmıştı." Spinoza Grubu'nda şu isimler yer alıyordu: Badiou, Balibar, Yves Duroux, Macherey, Michel Tort, Paul de Gaudemar, Jean Pierre Osier, Baudelot ve Establet (Baudelot ve Establet, Spinoza Grubu içindeyken *L'Ecole capitaliste en France*'ı yayımladılar), Bettelheim (*Les luttes de classes en URSS*). Söz konusu olan, kehanetimsi biçimde, hareketin Üniversite içinde başlatılabileceğinden emin politik-teorik bir gizli örgüttü. Kendilerini "Konjonktür"ü düşünme uğraşına ve konjonktürden yola çıkıp düşünerek politika yapmaya adadılar ve bir "teori örgütü" biçimi altında yeni bir politik özne oluşturmaya giriştiler. En kayda değer –ama olaylar ve Althusser'in sağlığı yüzünden çoğu engellenen– projeleri şunlar oldu: Ünlü *Bilim Adamları İçin Felsefe Kursu*; çok başarılı oldu, ama 68 olayları yüzünden sonu gelmedi; *Spinoza Seminerleri* (hayal kırıklığı); *Théorie* adlı bir dergi –ilk adı *Philosophie politique*'ti– (hayal kırıklığı); *Les éléments du matérialisme dialectique* adlı bir kolektif felsefe eseri (hayal kırıklığı) ve Fransa'da sınıf mücadeleleri ilişkileri üstüne bir inceleme (hayal kırıklığı). Spinoza Grubu, temelde Marksist-Leninist Komünist Gençlik Birliği'ni (UJCML) kurarken Parti'den kopmayan Althussercilerden oluşmuştu, ama grubu oluşturan yalnızca onlar da değildi; militan tavırlarını şu politik slogan karşılıyordu: "Zaten içinde olanlar Parti'yle devam etsin; içinde olmayanlar ise ona hiç girmesin."

33) Althusser 1982'de, bir kez daha Mayıs olaylarına döner ama bu kez insanlar arasındaki "kardeşlik" ve "ezelden" tanışmak gibi sözcükleri kullanmaz; söz konusu olan artık gerçekleşmeyen birleşme, "kaçırılmış" oluşum, karşılaşmasız paralelliktir: "[...] 13 Mayıs'ta [1968], yan yana olmaları gereken işçiler ve öğrenciler (ne müthiş bir sonuç verirdi bu!), *yan yana gelmeden*, her iki taraf da yan yana gelmekten, birleşmekten, kuşkusuz daha önce benzeri görülmemiş biçimde bir araya gelmekten kaçınarak, uzun paralel iki kortej halinde yürüdüler (yağmurun sonuçlarından *kaçınarak*)" ("La corriente subterránea...", s. 63). (Bu vesileyle, gerekli titizliği de göstererek bir başka coğrafyayı anlatmak ve böylece

karşılıklı anlayış aracı olarak olumsal materyalizme bir daha değinmek için, bir yıl sonra (Mayıs 1969'da) Arjantin'in Córdoba kentinde gerçekleşen benzersiz bir olaya değinmek isterim. Söz konusu olan bir yanda kentin periferisindeki fabrikalarda çalışan emekçilerin (SMATA, UTA, Aydınlık ve Güç) kortejlerinin izleyecekleri güzergâhla, şehrin merkezindeki çeşitli fakültelerden üniversite öğrencilerinin izleyecekleri güzergâhın belirlenmesiydi. Bu yürüyüş sırasında kesişen noktalardaki kısa karşılaşmalar (yirmi saatten fazla değil) yine de, daha önce hiç yaşanmamış ve hayal gücü açısından çok üretken sonuçlar verdi. Gerçekten de, karşılaşmalar materyalizmi aynı zamanda karşılaşmaları kaydeden bir politik haritacılık sanatıdır).

34) Bu konuda Althusser birçok kez, bilindik materyalist filozof tanımını tekrarlar; o, nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmediği, hareket halindeki bir trene atlayan insana benzer (*El porvenir es largo*, s. 291; "Retrato del filósofo materialista", *Para un materialismo aleatorio*, Pedro Fernández Liria, Arena, Madrid, 2002, s. 10).

35) Bu metinde Althusser, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de Yahudi halkının hikâyesini yorumlarken bir üçüncü tür bilgi "örneği" ya da "olay"ı sunduğunu herkesten daha iyi açıklar (s. 136) [bu kitapta, s. 177].

36) Vittorio Morfino, "Il primato dell'incontro sulla forma", der. M. Turchetto, *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Milano, Mimesis, 2006, s. 9-34.

37) Althusser, L., "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", *Para un materialismo aleatorio*, s. 41-42.

38) Bkz. Başka metinlerin yanında "Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico", *Quaderni materialisti*, Cilt 1, Mart 2002 ve "Il primato dell'incontro sulla forma" vb. Morfino, haklı olarak, Althusser'in "hiçlik" ve "boşluk" kavramları üzerinde abartılı biçimde durmasının kesinlikle retorik bir anlamı olduğunu ve teorik bir anlamı olmadığını, çünkü öyle olsaydı "karşılaşma felsefesi"nin salt bir olumsallık ya da özgürlük teorisinin kılık değiştirmiş hali olacağını ısrarla söyler.

39) Aynı şekilde, görünüşe bakılırsa Althusser'in sıfatlar hakkındaki yorumunu belirleyen şey, Epikuros-Spinoza "karşılaşma"sıdır; burada, sıfatlar sayısal bir sonsuzluk ve paralelliğin sorunsal metaforu uyarınca düşünülmektedir: Sıfatlar sayısal olarak sonsuz ve paraleldirler ("Paralellik akla Epikuros'un yağmurunu getirir"). Söz konusu olan "karşılaşmasız bir paralellik"tir ama Althusser, her sıfatın farklı unsurları arasındaki ilişkinin yapısından kaynaklanan bir karşılaşma vardır, der (Bkz. "La corriente subterránea...", s. 42).

40) *El porvenir es largo*, s. 292.

41) "La corriente subterránea...", s. 64.

42) Bkz. Alcandre, F. ve Brochard, C., "L'ultima filosofia di Althusser", *Aut-Aut*, Sayı 285-286, 1998, s.185.

43) *El porvenir es largo*, s. 300-302.

*Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza**

Louis Althusser

Marx'a varmadan önce Pascal, Spinoza, Hobbes, Rousseau ve belki de özellikle Machiavelli üzerinden yaptığım, yapmak zorunda kaldığım (nedenini şimdi anlıyorum) dönüşten söz etmeliyim.

Pascal'i tutsaklığım sırasında hakkını vererek okudum (sahip olduğum tek kitaptı). O sırada hâlâ inançlıydım, ama sorun bu değildi. Beni büyüleyen şey kuşkusuz adalet ve kuvvet teorisi, insanlar arası ilişkiler teorisi, ama özellikle de beden aygıtı teorisiydi: Sonraları benim ideolojinin maddeselliği "teori"me (17. yüzyılda "beden disiplinleri" konusunda Michel Foucault'nun söylediği mükemmel şeylere bakın. Elbette o zamandan bu yana ortadan kalkmadılar), ardından, yani daha geride Machiavelli'de bulacağım *görünüm* "teori"me esin kaynağı olan "Diz çökün ve dua edin". Daha sonra ideoloji teorisi denememde farkına varmadan bulacağım tanıma ve yanlış-tanıma teorisi gibi, yarı yetenekli ve yetenekli teorisinden de söz ediyorum. Pascal'e neler borçlu değilim ki! Özellikle de bilimler tarihi konusundaki şu şaşırtıcı cümleyi: Modernler, eskilerden, yalnızca onların sırtında yükseldikleri için büyüktürler. Ama

* Althusser, "L'unique tradition matérialiste", *Lignes* 1993, Sayı 18, s. 75-97.

en hoş olanı bu da değildi. Onda, (daha sonra Kant'ta olacağı gibi) bilimsel deneyimin olanaklılık koşullarıyla değil, tarihsel varoluşun maddi koşullarıyla ilişkili bir bilimsel deneyim teorisini, yani gerçek bir tarih teorisinin özünü buluyordum. Pascal, eskilerin deneyimlerinin tersini söyleten yeni deneyimlerden söz ederken, şu olağanüstü cümleyi dile getirir: "Böylece, onlara (eskilere) karşı çıkmadan, söylediklerinin tersini ileri sürebiliriz"! Onlara karşı çıkmadan: Çünkü bilimsel deneyimlerimizin koşulları değişti ve eskilerin içinde bulundukları koşullarla aynı değiller. Onlar yalnızca kendi deneyimlerinin ve kendi sınırları içinde maddi deneyim koşullarının teorisini yapıyorlardı. Biz başka koşulları, yani sınırları tanıyoruz. Kuşkusuz bu sınırlar daha geniş, çünkü aradan zaman geçti ve teknoloji gelişti. Bambaşka sonuçları ve teorileri dile getiriyoruz, ama eskilere hiç karşı çıkmıyoruz; yalnızca, deneyimlerimizin koşulları ve de deneyimlerimiz onlarınkinden başka olduğu için. Aydınlanma çağı filozoflarının tarih üzerine anlatabilecekleri (sonuçta çok safça, çünkü teleolojik olan) her şeyden sonsuzca derin olan bu cümle üzerinde kafa yormaktan kendimi alamıyordum.

Ama onu iyi anlamadan, daha doğrusu asla bütünüyle kavrayamadan uzun uzun okuduğum Spinoza, beni başka her türlü ilhamdan koruyacaktı. Şimdi, Spinoza'nın gerçekten düşünmek ve söylemek istediği şeyi olmasa bile, onun beni kendine çekmesinin derin nedenlerini görüyorum.

Onda önce şaşırtıcı bir çelişki keşfettim: Tanımlar, aksiyomlar, teoremler, önerme sonuçları, yardımcı önermeler ve çıkarımlarla, yani dünyadaki en "dogmatik" biçimde, *more geometrico* akıl yürüten bu adam, aslında benzersiz bir zihin özgürleştiricisiydi. Öyleyse, dogmatizm nasıl oluyor da böyle, yalnızca özgürlüğün yüceltilmesine açılmakla kalmıyor, ama onu "üretebiliyordu"? Daha sonra aynı şeye Hegel konusunda da dikkati çekmek zorunda kalacaktım: O da bir dogmatikti, ama düşüncesi, belli bir biçimde ürettiği ya da etkilediği Marxist radikal eleştiriye açılmıştı. Bu nasıl olabiliyordu? Çok daha sonra, varolan tezlerle arama mesafe koymak için, tezler arasındaki konum etkinliği olarak kişisel küçük felsefe "teori"mi oluştururken anlayabildim bunu. Bir felsefenin hakikatinin, tümüyle *etkiler*inde yattığını fark etmiştim; aslında, felsefe olsa olsa gerçek nesnelerle arasına mesafe koyarak, yani araştırmaya ve eyleme açtığı özgürlük alanında etkili olabilir, yoksa yalnızca sunuluş biçimi içinde değil. Bu biçim sistematik olabilir ya da olmayabilir, ama her durumda kendi içinde "dogmatik"tir. Çünkü her felsefe haklı olarak,

ama olanaklı hiçbir ampirik *doğrulama* da getirmeden, ortaya görünüşte keyfî olan tezler koyar. Ama bu tezler gerçekte keyfî değildirler, çünkü belli bir teorik konjonktürde, varolan felsefelerin daha önce ortaya koyduğu tezler alanının bağrında, *etkileri*yle açmak istedikleri özgürlük (ya da kölelik) alanıyla ilişkilidirler. Bu koşullarda, sistematik sunumun, üretilmiş felsefi *etkiler*le çelişen en ufak bir yanı yoktur. Tam tersine, akıl yürütmeler zincirindeki kesinliği sayesinde, yalnızca açmak istediği alanı daha yakından kavramakla kalmaz, ama kendi üretiminin tutarlılığını sınırsızca güçlendirebilir ve zihinsel özgürlük açısından daha duyarlı ve (kelimenin tam anlamıyla) doğurgan kılabilir. Ve bu meselede, ayrıca bizzat Hegel'i de izleyerek, Descartes'ın tezlerine *karşı-tezler* olarak, Spinoza'nın tezlerinin nedenini anlayacaktım. Spinoza, Descartes'ın karşısına geçerek, yeni bir özgürlük alanı açmak için, onun tezlerinin *etkileri*yle mücadele etmek istiyordu. Tıpkı Hegel'in, felsefesinin görünüşte "dogmatik" sunumu içinde, Kant'ın tezlerine karşıt tezlerle, onun felsefi tezlerinin etkileriyle mücadele etmek istemesi gibi. Böylece, her iki durumda söz konusu olanın ve mücadele edilenin, "hakikat" ile bilginin *aşkınsal* bir *öznelci* kavranışı olduğunu gösterirken, oldukça katı bir "Descartes karşısında Spinoza ve Kant karşısında Hegel" paralelliği kurmuştum. Paralellik çok uzağa gidiyordu: Spinoza'da "*cogito*"dan (yalnızca olgusal "*homo cogitat*", "insan düşünür" önermesi); Hegel'de ise, süreç olarak bir özne dışında, aşkınsal özneden (-içkin- teleolojisini atlıyorum) eser kalmıyordu. Spinoza'da bilgi teorisi olmadığı gibi (yani hakikatin *apriori* güvencesi ve bunun bilimsel, toplumsal, ahlaki ve politik etkileri), Hegel'de de bilgi teorisinden eser yoktu. Oysa Descartes, ilahi güvence biçimi altında, her türlü hakikatin, dolayısıyla da her türlü bilginin güvencesini veren bir teori sunar. Öte yandan Kant da, aşkınsal Özne'nin "düşünüyorum"u ve olanaklı her türlü deneyimin *apriori* koşulları altında, hukuki bir bilgi teorisi üretir. Spinoza ve Hegel iki durumda da zihni, olanaklı hakikate ilişkin her türlü anlam ya da her türlü deneyimin güvencesi ya da temeli olarak aşkın ya da aşkınsal öznellik yanılsamasından kurtarmayı başarıyorlardı –kanıtlamalarının sağlam, dolayısıyla da görünüşte "dogmatik" olmasının pek önemi yoktu ve bu da çok önemliydi. O zaman bu görünüşte paradoksun nedenini anlıyordum ve bu, deyim yerindeyse, yüzüme vurulan bir yığın "dogmatizm" suçlaması karşısında beni rahatlatıyordu. "Dogmatik" denen ve gerçekten de dogmatik bir sunum biçimine sahip olan bir felsefenin özgürlük etkileri yaratabilmesi: Bundan başka bir şey aramamıştım.

Öyleyse Spinoza, tezlerinin terimleriyle değil, felsefesinin *etkileri*yle insan zihnini neyden kurtarıyordu? İmgelem diye adlandırdığı şeyin yanılsamalarından. İmgelem yalnızca birinci tür bilgi üzerinde değil, ikinci tür bilgi üzerinde de hüküm sürer. Çünkü örneğin tek tek ağaçların tüm izlenimlerinin indirgenmesiyle ortaya çıkan ağaç soyutlaması gibi "ortalama genellemeler", imgelem ve onları dile getiren *sözcük* tarafından görece hâlâ kuşatılmışlardır. Demek ki ikinci tür bilginin "ortalama" soyutlamaları hâlâ imgelemin ve ona sıkı sıkıya bağlı dilin yanılsamasına kısmen de olsa hâlâ tabiydiler.

O zaman birinci tür bilgi neye dönüşüyordu? Spinoza'da bir "bilgi teorisi"nin birinci derecesine ilişkin hiçbir şey olmadığını savunuyordum. O burada bir şeyi güvence altına almayı hiç istememiş, yalnızca "yabancı her türlü eklemeden arınmış" (Engels) "olguyu dile getirmek" istemişti. Ama olguyu dile getirmek için, onu tam da her türlü yabancı eklemeden, imgeleminkinden arındırmak gerekiyordu. Ancak imgelem –ve bu Engels'le aradaki tek farktır–, hiçbir zaman yabancı bir *ekleme* olarak kendisini göstermez; doğrudan doğruya verili ve yaşanmış dünyanın anlamına ilişkin dolaysız hakikat gibi kendisini sunar. Bu nedenle, birinci tür bilginin hiçbir biçimde bir bilgi olmadığını (imgelem bir bilgi değildir), ama imgelemin hâkimiyeti altında onu algıladığımız, yani yaşadığımız biçimde (algı da hayata ilişkin bir soyutlama olduğundan) dolaysız dünya olduğunu savunuyordum. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu, imgelemin *altında* olmasından çok, imgelem onun içine iyice sızdığından, *doğrudan onun özünü*, tüm belirlenmelerinin iç bağını oluşturduğundan, artık onunla düpedüz çözülmez ve ayrışmaz bir birliktelik içinde olmasıdır. Böylece birinci türün, yani imgelemin dolaysız *Lebenswelt** olduğunu söylemek belki de Spinoza'yı biraz zorlamaktı, ama onu böyle yorumluyordum.

O zaman, böylece ortak *Lebenswelt*'imizin özünü oluşturan imgelem neydi? Spinoza bunu, örnek alınacak bir açıklıkla, *Etik*'in Birinci Kitap'ının Ek'inde açıklıyordu: İmgelem 1) Özneyi (insan) her algının, her eylemin, her nesnenin ve her anlamın merkezine ve kaynağına koymaktır, ama 2) böylece, tam da bu nedenle şeylerin gerçek düzenini altüst etmektir, çünkü gerçek düzen yalnızca nedenlerin belirlenmesiyle *açıklanır* (ama "*anlaşılmaz*"; bu, Spinoza'ya bütünüyle yabancı, öznelci değilse öznel bir nosyondur). Oysa imgelemin öznelliği her şeyi ereklerle, arzusunun ve beklentilerinin ereklerine ilişkin öznel yanılsamayla açıklar. Bu, kelime-

* Alm. Yaşam dünyası.

nin tam anlamıyla, dünyanın düzenini altüst etmek, Hegel ve Marx'ın diyecekleri gibi onu "*baş aşağı*" yürütmek, Spinoza'nın şahane bir biçimde ifade ettiği gibi tümüyle bir "*aygıt*"ı (Devlet konusunda Marx ve Lenin'de tam bu sözcüklerle ona yeniden rastladığımda bana çok şey söyleyecek olan formül), *nedenleri sonuçların yerine geçiren bir aygıtı* devreye sokmaktır. Bu "aygıt", tam da imgelem dünyası, imgelem olarak dünya, öznelliğin yanılsaması olan nedenleri sonuçlara dönüştüren *aygıt* içinde yaşanan *Lebenswelt*'tir; kendini dünyanın merkezi sanan ve bir "imparatorluk içinde imparatorluk" kuran, dünyanın anlamının (*cogito*) efendisi olan insanın. Oysa o bütünüyle dünyanın düzeninin belirlemelerine tabidir: Dünyanın belirli basit bir parçası, tözün sonlu bir tarzı olarak (yer kaplama tarzı ve düşünce tarzı gibi, kesinlikle "paralel" tarzlar).

Spinoza hayranlık verici dinsel ideoloji eleştirisini Birinci Kitap'ın Ek'inde geliştiriyordu. Burada, ereklere yönelik arzularla donanmış insan özne, Evren'in ilk ve nihai nedeni olarak, her türlü anlamın nedeni, aslında nedeni değil de düpedüz kaynağı, yani Evren'in tüm erekselliğinin kaynağı olarak kendisini Tanrı'da yansıtıyordu. Her türlü anlamın *erek*, yani *imgesel bir anlamın eskatolojisi* olması; ne eleştirel derinlik! Bunda hemen olanaklı her türlü ideoloji teorisinin matrisini gördüm ve ondan yararlandım. Şu farkla ki, salt bireysel öznelliği değil, deyim yerindeyse toplumsal öznelliği, çatışmalı bir insan kümesinin, yani bir sınıfın ve dolayısıyla karşıt sınıfların öznelliğini öne koydum (ama Spinoza da bunu *Teolojik-Politik İnceleme*'de yapar). Kabul etmeliyim ki Spinoza bu deyimlerle söylemez bunları, ama Yahudi halkının tarihini anlatırken açıkça hissettirir.

O zaman, ünlü ve belirsiz, eğer anlaşılmaz değilse en azından anlaşılamamış "üçüncü tür bilgi"ye ne olacaktı? Spinoza *amor intellectus Dei*'den ve *beatitudo*'dan* söz eder, ama bunlar kuşkusuz insanın kafasındaki ve bedenindeki felsefi etkilerdir. Ancak Spinoza, görünüşe bakılırsa, "sezgisel" denen bu bilgi hakkında hiçbir somut örnek vermiyordu. Oysa ben *Teolojik-Politik İnceleme*'de kanımca mükemmel bir örnek buluyordum (ve bu noktada, belki de şaşkınlık uyandıracağımı sanıyorum). Spinoza bu kitapta tarihi ve çok özel olarak da Yahudi halkının tarihini inceler. Gerçekten de bu örnek üzerinden Spinoza'nın bize "üçüncü tür" bilgiye ilişkin bir "durum", yani tekil olan bir nesnenin (tarihsel bir birey: ne

* Lat. *Amor intellectus Dei*: Entelektüel Tanrı sevgisi; *Beatitudo*: Kutluluk.

öncesi ne de devamı olan, belirli bir halk) bilgisine ilişkin durum ve aynı zamanda bir evrensel (hangi anlamda olduğu yakında görülecek) sunduğunu düşünüyordum. Spinoza bize üzerinde uzun uzun düşüneceğimiz sayısız başka örnek verebilirdi: Örneğin şu ya da bu tekil bireyi, Sokrates'i (karısını) ya da kendisini (örümceklerini). Ama neye göre tekil bir birey aynı zamanda bir evrenseldir? Elbette akla hemen Hegel ve şu ya da bu tekil birey tarafından değil, tam da evrensel tarih içinde belirli bir halk tarafından oluşturulan evrensellik gelebilir. Tekil birey, bu halkın oluşturduğu topluluk dışında, eğer kendisi filozofların sonuncusu değilse (bu durumda da ona bu ayrıcalığı kazandıran yine tarihsel bir halkın nihai bireyselliğine ait oluşudur), somut evrenselliğe ulaşamaz. Oysa Spinoza'nın, imgelemin *Lebenswelt*'inde olup biten de dâhil olmak üzere, her türlü tekilliği evrensel tekil bireysellik olarak görebildiğini düşünüyordum. Yani bir *durum* olarak; neredeyse Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta yazdığı anlamda "die Welt ist alles was der Fall ist". Cümle çevrilebilir değildir, ama aşağı yukarı şunu anlatır: "Dünya, duruma ilişkin her şeydir". Durum, başa gelenden, sanki düpedüz tesadüfen kafamıza "düşen"den, yani başlangıcı ve sonu olmayandan başka ne olabilir? Benzer "düşüş"lerden, sonsuz benzer "durum"lardan oluşmuş dünyada, varoluşta ve varlıkta düşenden. Her durumun (tıbbi ya da bir başkası) tekil olduğunu, herkes zorlanmadan kabul edecektir. Ama tekil bir *durum*un aynı zamanda *evrensel* olması, *hem* sorun çıkaran *hem* skandal yaratan şeydir! Ama bu tam da teorik olarak cevaplandırılması gereken meydan okumadır. Bu meydan okumayı karşılayabilmek için dolambaçlı bir yol izleyeceğim, tıbbın ya da tercihen psikanalizin yolunu. Ama bu yol, Spinoza'nın izlediği gibi, bir halkın ve tarihinin yolu da olabilir; çünkü *soyutlama*yla hiçbir evrensel bilgi elde edilemeyecek, kesinlikle tekil koşullara ve bir tarihe sahip tarihsel bir halkın konjonktüründen daha tekil olan bir şey var mıdır? Çok sonra anladığım gibi, burada, hatırladığım kadarıyla Karl Popper'ın safdil tezlerinin karşısına çıkmak gerekiyordu: Ona göre tarih (ve tarih bilgisi olma iddiasındaki Marksizm) ve psikanaliz hiçbir biçimde bilgi sayılmazlar, çünkü ampirik olarak doğrulanabilir değildirler, yani yanlışlanamazlar!

Öyleyse Spinoza bizi şahsen davet ettiği için tarihten ve de Popper bizi zorla çağırdığı için psikanalizden söz edelim. Tarihte ve psikanalizde yalnızca "*durum*"ların bulunduğunu herkes zorlanmadan kabul edecektir. Asla *genel olarak* üretim, *genel olarak* emek vb. diye bir şey olmadığını ve her tarihin her zaman tekil bir "durum" olduğunu yazan Marx'ın kendisi de bunu kabul eder. Daha iyisi söylenemezdi. Psikanalistler de benzer

şekilde, asla "aynı durum"a değil, her zaman ve yalnızca *tekil, dolayısıyla da farklı* "durum"lara rastlarlar. Her durum somut olduğundan ve somut nesnelerden (ağaç kavramının gerçekleşmeleri olarak meşe ağaçları, kayın ağaçları, erik ağaçları, armut ağaçları vb.) farklı olarak, şeyin kendisinin soyut kavramına asla bireysel tekilliklerin soyutlamasından ulaşılamayacağından, onlardan *genel,* yani *soyut* bilgiler çıkarsanacağı nasıl iddia edilebilir? Dahası var: Tekillik olgusu bir "kavram" olmadığından, asla olamayacağından, asla kendi kavramı bile olamayacağından ve tekillik hakkında bir ön bilgiye sahip olunamayacağından, genel olarak tekilliğin kendisi hakkında konuşulacağı nasıl iddia edilebilir? Ve "üçüncü tür bilgi" durumunda bir *intuitio*'dan (sezgi) söz eden Spinoza da bu konuda bizi uyaracaktır. Daha sonra, kesinlikle aynı biçimde, hekimin bir "kronik sezgi"den ve psikanalistin *Einsicht* ya da *insight*'tan (sezgiler) söz edeceği gibi; aynı biçimde politikacının söz edeceği gibi (konjonktürün anlamı). Tekil sezgiler, yani karşılaştırılamayacak olanlar hakkında herhangi bir soyutlama nasıl yapılabilir? Bu itirazda her şeyin çok tutarlı biçimde yerli yerine oturduğu pek iyi görülüyor.

Popper'ın böylesine uçarı bir biçimde reddettiği Marx ve psikanaliz gibi, Spinoza da bu itirazı görmezden gelir. Popper'ın itirazını ve Spinoza'nın kaygısını karşılar gibi görünen şu sözleri söylemekle yetineceğim: Bireysel ve toplumsal hayatta, yalnızca, gerçekten tekil olan tekillikler (nominalizmler) vardır. Ama bu tekillikler evrenseldir, çünkü onlar tekrarlanan değişmezliklere ya da sürekliliklere açılarak sanki geçirgenleşmiş ve efsunlanmış gibidir. Bunlar genellikler değil, tekil değişkeleri altında, aynı tür ve cinsten başka tekilliklerde bulunabilecek tekrarlanan sürekliliklerdir. Böylece Spinoza, Birinci Kitap'ın Ek'inde, genel olarak din konusunda, "genel olarak" incelediği bir "süreklilik"i, pek tabii bir biçimde, Yahudi halkın tekil tarihinde bulur; ama yine de Marx'ta incelenen üretimden farksız biçimde, Spinoza'da da asla genel olarak din yoktur. Tekil "durum"ların varoluşunda yeşeren ve *incelemeyi* (ister teorik ister pratik olsun, bunun bir önemi yok) mümkün kılan, hangi ad tercih edilirse edilsin, türsel süreklilikler ya da değişmezler. "Genel" olmayan ve türsel olan süreklilikler ya da değişmezler; fizik ya da kimyada olduğu gibi, yenilenebilir soyut deneysel bir *tertibat [dispositif]* içinde bir *doğrulama* iradesinin nesnesi olamayacakları apaçık *süreklilikler ve yasa olmayanlar*; ama tekrar eden ısrarlarının, karşısında bulunulan tekilliğin biçiminin saptanmasına ve dolayısıyla incelenmesine izin verdiği süreklilikler. Elbette burada söz konusu olan, fizik bilimlerinin deneysel *kanıt*

düzenlemesiyle hiç ilişkisi olmayan bir *denemedir*; ama bunun da, gerek bireysel (tıp, psikanaliz) ya da toplumsal (bir halkın tarihi) tekilliğin bilgisi ve incelenmesi açısından, gerekse tarihte eylem (politika) açısından kendine özgü bir kesinliği vardır.

Bu tam da, tekil bir tarihin bilgisi ve aydınlatılması olan *Teolojik-Politik İnceleme*'de keşfettiğimi düşündüğüm şeydi: Tekil bir halkın, Yahudi halkın tarihi. Ve Spinoza bunu, tekrarlanan bir sürekliliğin örneklemesi olarak, dinsel ideoloji teorisi, dil teorisi, beden teorisi ve belki de bir ideoloji teorisinin ilk tarihsel biçimi olduğunu düşündüğüm imgelem teorisiyle donatabildiyse, bu bir tesadüf değildir.

Çünkü meselenin özünde, "üçüncü tür bilgi"de asla *yeni* bir nesneyle işimiz olmaz, söz konusu olan yalnızca, birinci tür bilgiden beri *hep zaten orada* olan bir nesnenin temellük (sözcük Marx'ındır) ilişkisinin yeni bir biçimidir: "Dünya", birinci türün *Lebenswelt*'i, kendiliğinden evrensel tekilliklerin katılaşması olarak hep aynı kalıp, tözsel nedenine (Tanrı), evrene ya da doğaya uzanarak yükselir. Ama değişen asla şeylerin bizzat varlığı değildir (sonlu bir tarz kendi türünde evrensel bir tekillik değilse, nedir?), insani öznenin onlarla kurduğu temellük ilişkisidir. Hegel ve Marx tarafından yeniden ele alınacak olan bu anlamda, her bilgi süreci soyuttan somuta, soyut genellikten somut tekilliğe gider. Ben bunu pek kaba bir biçimde, I. Genellikler'den, II. Genellikler aracılığıyla, III. Genellikler'e geçiş diye adlandırmıştım. Yanılmıştım, çünkü bilgi (üçüncü tür) tarafından ulaşılması hedeflenen gerçeklik, bir genelliğin değil, evrensel bir tekilliğin gerçekliğidir. Ama Marx ve Hegel'le birlikte, "gerçek somut", yani evrensel tekil ile (birinci tür bilginin başlangıcından itibaren dünyayı oluşturan tüm "durum"lar) üçüncü tür bilgiyi oluşturan düşünce-somutluğu arasındaki ayrım konusunda ısrar ederken, Spinoza'yla tam aynı "çizgi"deydim.

Böylece *Teolojik-Politik İnceleme* bana harikalar sunuyordu. Tekil bir dinin altında yaşayan bu tekil halkın tarihi, Tora, uyulması gereken kurallar, kurbanlar ve ritüeller (bunlarda daha sonra, o zaman *ideolojinin varoluşunun maddeselliği* diye adlandıracağım şeyi bulacaktım); bütün bunlara eşlik eden, hem toplumsal olarak hem de, elbette, şu şaşırtıcı peygamberlerle belirlenmiş bir dil: Tanrı'nın çağrısı üzerine dağa çıkan, ama çakan şimşeklerin gürültüsü ve parıltısıyla kendilerinden geçip belli belirsiz anladıkları birkaç sözcükten başka şey duyamayan adamlar. Sonra ovaya inip, Tanrı'nın mesajını, aslında onu bilen kardeşlerine iletiyorlar. Peygamberler, Tanrı'nın kendilerine söylediklerinden hiçbir

şey anlamamışlar. Bu mesaj onlara titizlikle açıklanıyor ve onlar da genellikle Tanrı'nın mesajının anlamını kavrıyorlar. Yalnızca, rüyaları yorumlamayı bilen şu aptal Daniel dışında: O Tanrı'dan aldığı mesajlardan hiçbir şey anlamamakla kalmayacak (oysa bunlar herkesin anlayabileceği mesajlardır), daha da kötüsü, aldığı mesaj konusunda halkın kendisine yaptığı açıklamalardan da asla hiçbir şey anlayamayacaktır! Burada, her türlü ideolojinin, aydınlatılmasına karşı gösterdiği yabani direncin (hem de Aydınlanma çağının teorisi olacak saf dil teoriye rağmen) olağanüstü kanıtını görüyordum. Daha sonra, bu konuda Spinoza'yı ve Pascal'i izleyerek, ideolojinin maddi varoluşu konusunda çok ısrarlı olacaktım; hem de yalnızca onun, öncelikle Rousseau'da, sonra Marx'ta ve başka birçok yazarda rastlanan toplumsal maddi varoluş *koşulları* (bir toplumsal kümenin imgelemiyle körleştirilen çıkarlarla bağı) konusunda değil, ama tam da varoluşunun *maddeselliği* konusunda ısrarlı. Ama şu hayranlık verici *Teolojik-Politik İnceleme* konusunda bir sunum yapmak niyetinde değilim.

Spinoza'da beni büyüleyen başka bir şey de felsefi stratejisiydi. Jacques Derrida felsefede stratejiden çok söz etti ve kesinlikle haklıydı, çünkü her felsefe bir teorik kavga aracıdır; hasmın işgal ettiği müstahkem teorik mevkilere el koyabilmesi için, stratejik hedef ve saldırılarında müstahkem ya da ileri mevkiler gibi kullanacağı tezleri vardır. Spinoza da işe Tanrı'dan başlıyordu! İşe Tanrı'dan başlıyordu ve aslında (en beter düşmanlarının dâhil olduğu geleneğin tamamına bakınca, öyle olduğuna inanıyorum) bir ateistti (Da Costa ve zamanının başka birçok Portekiz kökenli Yahudisi gibi). Üstün bir strateji uzmanı olarak, hasmının en önemli müstahkem mevkiini ele geçirerek işe başlıyordu. Daha doğrusu oraya sanki kendi kendisinin hasmıymış gibi, dolayısıyla düşmanın amansız hasmı olma şüphesini bertaraf ederek yerleşiyor ve teorik kaleyi, onu bütünüyle tersine dönüştürecek biçimde, yani kalenin toplarını kalenin sahibine döndürürcesine, yeniden tertipliyordu. Bu yeniden tertip, "*causa sui*" (yani dışsallığı olmayan) Tanrı'yla özdeş sonsuz töz teorisinden ve –sonsuz sayıda sonlu tarz olarak kendilerini gerçekleştiren sonsuz sayıda sonsuz tarzlar olarak kendilerini gerçekleştiren– sonsuz ve paralel sıfatlar (sonsuz sayıda, ama içlerinden yalnızca ikisine, düşünce ve yer kaplama sıfatlarına ulaşabiliriz; paralellik de *ordo rerum* ile *ordo idearum*'u –şeylerin düzeni ile düşüncelerin düzenini– aynı *connexio* içinde özdeşleştirir) içinde varoluşunu gerçekleştiren Tanrı'nın sonsuz mutlak gücünden ibarettir. *Tek* bile olduğu söylenemeyecek sonsuz bir töz (Tanrı); çünkü onu ayırt edebilmek ve tek olduğunu söyleyebilmek için karşılaştırılabileceği başka

bir şey yoktur (Stanislas Breton). Demek ki kendinden hiç çıkmadan kendi kendisinde gerçekleştiği için dışsallığı yoktur; yani dünya ya da evren olan şu (yaratılış yanılsamasındaki) klasik öteki dışsallığı yoktur. Genelde filozoflar işe böyle girişmezler: İşgal edilmiş olup önceki tezlerce korunan ve savunulan alanı ele geçirmeye adanmış tez güçlerini hep belli bir *dışsallık*tan saldırıya geçirirler. Askeri deyimlerle, bu devrimci felsefi strateji olsa olsa, Mao'nun pek düşkün olduğu savaş tarzıyla, şehirlerin kuşatılması ve şehir gerillası teorisini ya da Machiavelli'ye özgü bazı politik-askeri strateji tarzlarını (özellikle kaleler hakkındaki teorisini) hatırlatır. Bana her türlü felsefi stratejinin *en uç* özüne ilişkin fikir olarak, asla aşılamayacak olan, onun itiraf edilmiş *sınır*-özünü veren bu benzersiz cüret karşısında büyülenmiştim. Böylece bana, hep "en uç"ta, "sınırlar"da düşünen bir Machiavelli'nin düşüncesini hatırlatıyordu. Ve kuşkusuz bu strateji, kişisel felsefi ve politik stratejim açısından beni rahatlatıyordu: Parti'yi kendi önermeleri içinden ele geçirmek... Ne iddiaymış ama!

Yine de Spinoza'yla işim bitmemişti. O, ister bilimsel, ister ahlaki ve son kertede *toplumsal* (Hakikat'in güvence altına aldığı başka unsurların devreye girmesiyle) olsun, hep kurulu düzenin tamamının güvencesi olarak işleyen, her türlü anlamın ve hakikatin (*cogito*) ilk temeline ilişkin her türlü teoriyi reddetmekle kalmamıştı. Ayrıca *nominalist*ti de! Marx'ta nominalizmin materyalizme giden "en iyi yol" olduğunu okumuştum. Doğrusunu söylemek gerekirse, nominalizmin materyalizme giden en iyi yol değil, *dünyada düşünülebilecek tek materyalizm* olduğuna inanıyorum. Spinoza nasıl yol alıyordu? Söz konusu olan hangi anlam ve hakikat olursa olsun, anlama, hakikate ya da her türlü hakikatin olanak koşullarına ilişkin aşkınsal bir türeyiş şeması çizmeye hiç kalkışmadan, basit bir saptamanın olgusallığına yerleşiyordu: "Hakiki bir fikrimiz var", "Bir hakikat normuna sahibiz"; uzak başlangıçlarda kaybolup gitmiş bir ilk temel uyarınca değil, yalnızca bu bir olgu olduğundan; Euclides –Tanrı'ya şükürler olsun, nedenini de o bilir– olgusal bir evrensel tekillik olarak varolduğundan; ve Husserl'in istediği türden bir "ilk anlamı yeniden canlandırmak" da söz konusu olmadığından; ve insanın düşüncenin gücüne sahip olması için, düşüncesinin olgusal sonucu içinde, ham sonucu içinde düşünmesi yeterli olduğundan. Bu *olgusal nominalizm*, *ideatum* ile *idea*, şey ile onun kavramı, havlayan köpek ile onun havlamayan kavramı, yuvarlak olan daire ile onun yuvarlak olmayan fikri vb., arasında, her türlü kavrama içsel olan ünlü ayrımda yeniden keşfediliyordu; hem de ne dahice! Böylece, uygun olmayan birinci tür bilgi ile [diğer bilgi türleri

arasındaki] bu hayati ayrımla, oyunun içinde ve mekânda, "üçüncü tür bilgi"ye ulaşana dek, giderek daha uygun hale gelen bir bilgiye geçiş yolu açılıyor ve (hep olgusal olarak) doğrulanıyordu; bir başka deyişle, imgelem-dünyadan bu imgelemsel uygunsuzluğun kavram dünyasına, oradan da başlangıçtan beri her sonlu tarzda varolan, ama edinildiğinde imgelemde yanlış tanınan evrensel tekillikler sezgisine uzanan geçiş yolu.

Olağanüstü bir teoriden daha söz etmek gerekir mi? Evet, sıfatların ünlü paralelliği üstüne oturan beden teorisi. "Tüm güçleri"ni bilmediğimiz, ama *conatus*'un özsel gücüyle canlandığını bildiğimiz, *mens*'in (çevrilemez sözcük: *mens* ruh değildir, zihin değildir; daha çok düşünme gücü, *fortitudo*'su, *virtus*'udur) paralelindeki halin *conatus*'unda karşılaşılan şu beden (maddi organik bedenimiz). Spinoza bu bedeni, *potentia* ya da *virtus* olarak düşünüyordu; yani hem *fortitudo* olarak, ama aynı zamanda *generositas* ya da atılım, dünyaya açılma, karşılıksız verme olarak.* Onu daha sonra, Freudçu libidonun şaşırtıcı bir habercisi (doğrusunu söylemek gerekirse, bu kavramı kullanırken, onun temel cinsel yananlamı daha az aklıma geliyor) olarak yeniden bulacaktım; aynı biçimde Spinoza'da şaşırtıcı bir ambivalans teorisi de buluyordum, çünkü tek bir örnek vermek gerekirse, *kaygı doğrudan karşıtı olan umutla aynı şeydir* ve ikisi de imgelem altında köleliğin tutkuları, "kederli tutkular"dır; yani *conatus*'un dipdiri ve yayılan neşeli atılımını yok edebilecek, dirimsel uğraşta bir araya gelen, "dudaklar ve dişler" gibi yan yana, *mens* ve bedenin gerçek birliğini mühürleyen bir tür "ölüm içgüdüsü".

Bu beden teorisinin bana ne kadar iyi geldiği anlaşılabilir. Gerçekten de onda kendi hayat deneyimimi buluyordum: Başlangıçta ölçüsüz bir korkunun ve umudun tutsağıyken, büyükbabamın ve daha sonra esir kampının[1] toplumsal çalışmalarına katılma sürecinde güçlerimi yeniden toparlayarak ve onlara sahip çıkarak özgürleşmiştim. İnsanın bir zamanlar imgesel bir öznelliğin köleliğinde parçalanmış ve ölmüş, yani tutsak olmuş bedenini böyle özgürleştirip yeniden toparlayabilmesi ve yeniden toparlanan bu özgürlükten özgürce ve güçlü biçimde düşünmesini sağlayacak şeyi çekip çıkarabilmesi, yani düpedüz bedeniyle, kendi bedeninde, bedeninden düşünebilmesi ve daha da iyisi: *Düşüncede kendi bedeninin* conatus'*unu özgürce yaşayabilmenin, yalnızca düşüncenin özgürlüğü ve gücü içinde düşünmek olması.* Bütün bunlar, artık hep benim olacak, yaşadığım geri dönülmez bir deneyim ve gerçeğin inkâr edilemeyecek öyküsü olarak

* Lat. *Fortitudo*: kuvvet, cesaret; *virtu*: erdem; *potentia*: güç; *generitas*: yücegönüllülük.

beni büyülüyordu. Hegel'in pek iyi söylediği gibi, insan yalnızca *yanlış* (imgelem yanılsamasının bilgisi) ya da *doğru* (*virtus*'unun sezgisel bilgisi, üçüncü tür bilgi) olduğunu kabul ettiği şeyi gerçekten bilebilir.

Her türlü aşkın (Tanrı) ya da aşkınsal ("düşünüyorum") güvenceden arınmış şu harika olgusal zorunluluk felsefesinde, bağlı olduğum eski formüllerden birini buluyordum. O zaman, iyi ya da kötü, bir metafora başvurarak, idealist bir filozofun, bindiği trenin *hem* nereden kalktığını *hem de* nereye varacağını, kalkış garının ve varış garının hangileri olduğunu önceden bilen bir adama benzediğini düşünürdüm (bir kez daha, kesin olarak, yolculuğun sonunu). Tam tersine materyalist, *hareket halinde*ki bir trene atlayan (dünyanın gidişi, tarihin gidişi, hayatının gidişi), ama trenin nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmeyen bir insandır. Bir rastlantı ve karşılaşma trenine biner ve vagonun *olgusal* düzenini, *olgusal olarak* hangi yol arkadaşlarıyla birlikte olduğunu, bu arkadaşlarının ne söylediklerini ve ne düşündüklerini ve toplumsal ortamlarının belirlediği hangi dili konuştuklarını (*Kutsal Kitap*'taki peygamberler gibi) keşfeder. Tüm bunlar benim için, Spinoza düşüncesinin satır aralarından çıkıyordu ya da yavaş yavaş böyle düşünmeye başladım. O zaman Dietzgen'e gönderme yapmaktan hoşlanırdım: O, (Lenin sayesinde keşfettiğim, sonra da J.-P. Osier'nin güzel çevirisine borçlu olduğum) bu formülü kuşkusuz tanımayan Heidegger'den önce, felsefeden "*Holzweg der Holzwege*" diye söz etmişti; "hiçbir yere çıkmayan yolların yolu". O sırada Hegel'in de, çok daha önce, ormanda ve tarlalarda ilerledikçe kendi önünü kendisi açan "*kendi kendine yürüyen bir yol*"a ilişkin harika benzetmeyi yaptığını öğrenmiştim. Ne "karşılaşmalar"!

Hiç kuşku yok, büyülenmelerin en büyüleyicisi benim için Machiavelli'yle karşılaşmak oldu. Ama çok sonra. Çağrışımlarımda bir kez daha zaman içinde sıçramam kimseyi şaşırtmayacaktır, çünkü bir hayatın kimseyi, hatta beni bile ilgilendirmeyen anekdotlarının kronolojik sırası hiç umurumda değil; benim için önemli olan, ister psişik ister teorik ya da politik olsunlar, yalnızca iş işten geçtikten sonra gerçekten kavranan ve hissedilen bazı duyguların tekrarlanan dirençleridir. Ortaya çıkış sıraları hiç önemli değil, çünkü çoğu zaman, yalnızca önceki bir duyguya anlam vermekle kalmayan, ama onu bilince ve hafızaya taşıyan *sonraki bir duygu*dur. Freud'un şu sözü üzerine uzun uzun düşünmekten hiçbir zaman kendimi alamayacağım: "*Bir duygu her zaman geçmişe ilişkindir*". Öyleyse beni geriye doğru bu yeni sıçrayışta da izleyin lütfen.

Machiavelli'yi ilk kez, 1964 Ağustos'unda, Bertinoro'da, tüm Emilia ovasına hâkim bir tepenin üstündeki olağanüstü bir eski ve büyük evde keşfettim. Franca orada oturuyordu ve onu henüz bir haftadır tanıyordum. Eski dostlarımdan büyük ressam Cremonini'nin hayat arkadaşı ve Franca'nın da görümcesi olan Giovanna tanıştırmıştı onu bana. Siyah saçlıydı (Sicilya'da "mora" denirdi), Sicilyalılara özgü büyüleyici bir güzelliği vardı. Muhteşem bir vücuda, çok ama çok hareketli bir yüze sahipti ve hiç karşılaşmadığım bir kadın serbestliği sergiliyordu; hem de İtalya'da! Bana ülkesini tanıttı; yoğun aşkımız bazen dramatik sonuçlar veriyordu (ama daha çok benim yüzümden, onun değil). Kısacası, beni aşkıyla, ülkesiyle, o tepelerin ve şehirlerin harika görünümleriyle büyülemişti. Her zamanki rahatlıkla, bir İtalyan kılığına bürünüyordum ve sık sık Cesena'ya, tepelerin aşağısında, ovadaki büyük kasabaya iniyorduk. Bir gün bana, Cesena'nın, Cesare Borgia'nın büyük serüvenine girişmek üzere yola çıktığı küçük şehir olduğunu anlattı. Biraz Gramsci (aydınlar hakkında) okumaya girişmiştim, ama okumamı hemen kesip Machiavelli okumasına daldım.

O zamandan beri de onu okumaya, anlamaya çalıştım, hiç durmadan ona geri döndüm, Ecole Normale'de onun üstüne birçok ders verdim. Tartışmasız beni en çok büyüleyen yazardır, Marx'tan bile daha çok. Burada, belki bir gün hakkında çok daha iyi temellendirilmiş şeyler söyleyeceğim Machiavelli üstüne bir sunum yapmak niyetinde değilim; ama neden büyülenmiş gibi olduğumu açıklamak isterim. Zaten bana, Lefort'un büyük eserinden[2] sonra, bugün bile Machiavelli hakkında tamamlanmakta olan en az on tez yazıldığı söylendi! Ne başarı...

Machiavelli'ye, Marx'ın sürekli yinelenen bir sözünden geldim: Marx kapitalizmin, "*cebinde parası olan adam ile özgür emekçilerin karşılaşması*"ndan doğduğunu söyler. Özgür emekçiler derken, İngiliz kırsalındaki büyük mülksüzleştirmede (bu en sevdiği örnekti) her şeyleri, iş olanakları, barınakları, aileleri ellerinden alınanlardan söz ediyorum. *Karşılaşma*. Yine bir "*casus*", bir "durum", başlangıçsız, nedensiz ve ereksiz bir olgusal rastlantı. Aynı formülü Machiavelli'de, iyi fırsatla (*fortuna* ya da uygun konjonktür) iyi fırsatın çıktığını anlayacak kadar akıllı (sezgili) ve özellikle de bu fırsattan hayati projesi lehine yararlanabilecek enerjiye (*virtú*) ya da büyük güce sahip olan insan, yani *virtù* sahibi insan arasındaki "karşılaşma"dan söz ettiğinde buluyordum. Yeni bir Hükümdarlık kuracak olan bu Yeni Hükümdar hakkındaki teorisinde, Machiavelli'nin en şaşırtıcı yanı, bu yeni insanın *geçmişi olmayan, unvanları ve yüksek*

görevleri olmayan, sıradan, adsız sansız, yalnız ve çıplak bir insan olmasıdır (yani olgusal açıdan özgür, omuzlarına binen ve *virtù*'sunu özgürce kullanmaktan alıkoyabilecek belirlenimlerden muaf –yine yalnızlık; önce Machiavelli'nin, sonra da Hükümdar'ının-). O yalnızca çıplak bir insana benzemekle kalmaz, eylemine engel olabilecek, iz bırakıcı toplumsal ve politik her türlü belirlenimden arınmış gibi olan ve kendisi de adsız sansız bir yerde müdahale imkânı bulur. Ayrıcalıklı örnek olarak Cesare Borgia'nın önemi buradan gelir. Kuşkusuz o bir Papa'nın oğluydu, ama babası onu sevmiyordu ve ondan kurtulmak için kendisine Romagna'da, tam da Cesena'da, topraklarının ucundaki bir yeri bırakmıştı. Papa'nın Eyaletlerinin ucunda bir yer. Oysa bildiğimiz gibi, Machiavelli bu konuda yeterince ısrar etti, Papalık Eyaletleri kesinlikle alışılmış anlamında yönetilmiyorlardı, hiçbir politik yapılanmaya sahip değildiler; yönetimleri yalnızca dinseldi –der Machiavelli–, ama her durumda ne Papa'nın ne de ciddi bir politikacının yönetimi söz konusuydu. Bu tam bir politik boşluk, bir başka çıplaklık, kısacası geleceğin Yeni Hükümdar'ının *virtù*'sunu kullanmasına engel olabilecek gerçek yapılanmadan yoksun boş bir alandı (Hobbes şöyle diyecektir: Özgürlük, engelsiz boş alandır). Sıradan ve çıplak (yani iç ve dış devinimlerinde serbest) bir insanla boş (yani Cesare'nin *virtù*'suna karşı koyabilecek bir engelin bulunmadığı) bir alanın karşılaşmasından, o insanın şansı ve başarısı doğdu. Cesare bu karşılaşmada, "bir kadını saçlarından yakalar" (Machiavelli) gibi yakalamayı bildiği bir şans fırsatını değerlendirdi. Bu boşlukta, yapılar kurmayı ve kendisi için giderek büyüyen bir krallık oluşturmayı bildi. Ve Machiavelli'ye göre, Cesare, Ravenna'nın kokuşmuş bataklıklarında ateşlenip yatağa düşmeseydi ve Roma'dan uzak kalmasaydı, İtalyan ulusal birliğinin kurucusu olabilirdi; çünkü orada, Papa'nın ölümüyle, kesin bir başka "fırsat" doğmuştu. Bu kötü talih (ateşli hastalık) onun uzaktaki iyi talihi (Papa'nın can çekiştiği Roma) yakalamasını engelledi ve kaderini de belirledi. Cesare yazdırmaya başlayacağı tarih sayfasından silindi ve bu olağanüstü ama artık "talih"i kendine yaver olmayan adam, adsız sansız basit bir asker olarak, son bir kez daha talihine yenilmek üzere (bir mermi ya da ok yüzünden) İspanya'nın uzak bir köşesinde ölmeye gitti. Yine adsız sansız olmak: Başlangıçta ve sonunda.

Ama insan, talihinin devamını gerçekten getirebilmek için, *virtù*'sunu nasıl kullanmalı? Yani, talihin "dişi" fantezisinin kendisini fatihine sunduğu andan çok sonra da, elverişli konjonktürü *kalıcı bir halde* (Machiavelli'nin sorunu: "*Kalıcı* bir Hükümdarlık") nasıl tutmalı? Bir

devlet adamı olarak Hükümdar'ın tüm sorunu budur. Burada, benden çok daha yetkin sayısız uzman varken, ayrıntıya girmek istemem. Yalnızca şunları hatırlatmak istiyorum.

Machiavelli'nin, klasik yarı-hayvan yarı-insan Kentauros benzetmesini yeniden ele alarak, Hükümdar'ı şöyle tarif ettiği bilinir: Kanıtlaması gereken şiddetli güçle yarı-hayvan (aslan), izini taşıması gereken insani ahlakla da yarı-insan. Ama *Machiavelli'de hayvanın ikiye bölündüğü* çok sık gözden kaçırılır; yani o, Kentauros metaforunu bütünüyle bir yana bırakarak bambaşka bir metafora atlar: Gerçekten de hayvan, aslan ve tilkiye dönüşerek ikiye bölünür.

Tilki nedir? Kurnazlığın temsilcisi diye düşünülecek. Ama bu pek kestirmeden gitmek olur. Tilki gerçekten de sanki diğer ikisini yöneten bir üçüncü unsur olarak belirir. Bir başka deyişle, halkın onayını kazanmak için şu ya da bu konjonktürde hangi tavrı benimsemesi gerektiğini Hükümdar'a gösterecek olan şey tilkinin içgüdüsüdür (bir tür yarı-bilinçli yarı bilinçsiz sezgi). Kâh ahlaklı, yani erdemlerle (*virtü*'yla hiç ilişkisi olmayan biçimde ahlaki anlamda; Spinoza'nın kavramını açıkça Machiavelli'den ödünç aldığı ve *potentia* olan şu *virtus*) donanmış olmak ve kâh şiddetli olmak, yani kuvvet kullanmak. Daha doğrusu, ve bu nokta hayati önemdedir, kâh ahlaki olmayı ve kâh şiddetli olmayı *bilmek*. Ya da bundan da doğrusu –çünkü bu nokta daha da hayatidir–, Hükümdar yüreğinde ve bedeninde ne ahlaki ne de şiddetli olsa bile, ahlaki *görünme*yi ya da şiddetli *görünme*yi bilmelidir; biri ya da öteki olduğu her durumda da, talihinin devamını sağlayabilmek, talihi *kalıcı* kılabilmek için, zarların atıldığı anda öyle *görünme*yi bilmelidir.

Tilkinin şu sessiz içgüdüsü burada devreye girer. Son kertede, Hükümdar'a şu ya da bu tavrın görünümü, erdemli insanın ya da şiddetli insanın görünümü için esin verecek olan tilkidir. Bu içgüdü aslında konjonktürün ve yakalanması mümkün talihin *içgüdüsel* sezgisidir: Yeni bir "karşılaşma", ama bu kez sanki önceden denetlenmiş ve hazırlanmış olanı.

Böylece Hükümdar kendisine bir tür *kalıcı görüntü* verir. Machiavelli ne onun sevilmesi ne de ondan nefret edilmesi gerektiğini, ama yalnızca ondan çekinilmesi gerektiğini söyler. Yani o hep onu hem halkın, hem büyüklerin, hem de bu iki kesim arasındaki sürekli antagonizmanın üstünde tutan ölçülü bir *mesafe*de durmalıdır. Onun şu ya da bu tavizsiz girişimlerinin (ki bunlar, Hükümdar'ın kalıcı görüntüsünün aksine, *kalıcı olmazlar*) uyandırabileceği anlık tepkinin üstünde ve ötesinde durmalıdır. Son olarak da *kendisine, kendi arzularına, itki ve dürtülerine*, yani günümü-

zün deyimiyle "tutkular"ına karşı mesafeli olmalıdır. Görüntüsü onu bir anlamda bu görüntüye hep sadık kalmaya, yani ona *kalıcı biçimde* uygun durmak için "tutkular"ına hâkim olmaya zorlar; çünkü onsuz, talihi ve dolayısıyla halklarının dostluğunu *kalıcı* kılamaz. Çünkü Machiavelli, halkın ondan çekinmesini Hükümdar için bir tür dostluk diye adlandırmak da ister, ama buna asla sevgi demez.

Hükümdar, nefret ya da sevgiye yol açarsa, kendisini, halkında ya da kendisinde artık denetleyemeyeceği, içten sınırlanamayacak tutkulara tabi olmuş bulur. Savonarole'nin sevgi demagojisi halkta böyle gerçek bir sevgi tutkusunu azdırmış, bu da halk içinde korkunç çatışmalara ve sonunda, sözde Hükümdar bunları kontrol altına alamadığından, onun idam edilmesine yol açmıştır. Böyle bir halkın, başındaki tirandan ve onun dur durak bilmeyen şiddetli uygulamalarından *nefret* etmesi de, sonunda, halkı mutlaka ya aptallaştırılmış bir suskunluğun uçurumuna atar (daha sonra Montesquieu'de: despotizmin yol açtığı sessizlik) ya da karışıklıklar ve başkaldırılara sürükler; bu da kaçınılmaz olarak tiranı ölüme, rejimini de çöküşe götürür.

Öyleyse, Hükümdar'ın "tutkular"ıyla halkın "tutkular"ı arasında son derece derin bir bağ vardır. Hükümdar kendi tutkularını denetlemezse, halkın tutkularını denetleyemez, daha da kötüsü onları azdırır ve sonunda onların ilk kurbanı kendisi olur; Devlet'i de onunla birlikte son bulur. Demek ki her şey şöyle olup biter: *Kalıcı* hükümdarlığın, Hükümdar'ın onu kendi lehine *kalıcı* kılmak için yönlendirdiği talihin mutlak koşulu, şu hayati *mesafe*de yatar; bu mesafede, aslında olduğundan bambaşka davranan Hükümdar, kalıcı görüntüsüne uygun biçimde, *öyle görünmeyi bilmek* zorundadır. Uyruklarıyla arasına mesafe koyan Devlet başkanı, aynı zamanda bu uyruklar ile onların ölümcül tutkuları arasına da mesafe koymuş olur; bu tutkular ister sevgi isterse nefret olsun (zıtlıklar ne de hoş yan yana gelmiş!).

Kuşkusuz Machiavelli tilkinin iç doğası konusunda kesinlikle suskun kalır; yeter ki bu konuda metinlerinden biri gözümden kaçmış olmasın. O, tilkiyi, "*neden*" olan iç doğasıyla değil, yalnızca görünüşteki *etkileri*yle düşünür. Bazılarının, sanki gerçekliği ve keşfi yeni şeylermiş gibi, politika "sahne"sinden dem vurarak kafamızı ütülediklerini düşündükçe!

Ne olursa olsun, böyle bir insanın varolduğu varsayılırsa, Hükümdar'ın "*alınmış bir mesafenin boşluğu*"nu (*Lenin ve Felsefe*'de felsefeyi geçici olarak bu sözcükle tanımlıyordum) kendi hesabına kullanması, bunu yapabilecek yetenekte olması gerekir. Ve bu konuda, bu mesafenin alınmasını sağla-

yacak özgül yollar ya da Hükümdar'ın kendi tutkularına hâkimiyeti ve her türlü tutku karşısında aldığı mesafe, bugün söylediğimiz şekilde her türlü *aktarım* ve *karşı-aktarım* (çünkü karşı-aktarımın, zararlı olmaması için, aktarımı yansızlaştırırken, onu önceden sezmesi de gerekir; burada örnek olarak, halkın tutkusal tepkilerinin aktarımı) konularında da, Machiavelli yine suskundur. Ama belki de Spinoza'ya dönebileceğim yer de burasıdır, çünkü o bu konuda hiç de suskun değildir.

Gerçekten de onun için söz konusu olanın, Kartezyen *Ruhun Tutkuları İncelemesi* geleneğinde, ama bambaşka bir anlamda, insanın tutkularına hâkim olmasını sağlamak, "kederli tutkular"ın "neşeli tutkular" üzerindeki hâkimiyetinden (imgelemin hâkimiyetinden), "neşeli tutkular"ın "kederli tutkular" üzerindeki karşı-hâkimiyetine geçmek ve bu *yer değiştirme*yle insanı özgürlüğe götürmek olduğu bilinir. Spinoza'nın, anlamlarından koparılmış bazı formüllerine dayandırılan alışılmış yoruma göre, tutkular üzerindeki bu hâkimiyetin, "anlama yetisinin iyileştirilmesi"nin, yani basit bir entelektüel bilginin sonucu olduğu sanılır. Bilgide ve onun kamusal yayılımında, tüm ideolojik yanılsamaların ortadan kalkması da dâhil olmak üzere, kişisel ve toplumsal çelişkilerin tamamının çözümünü gören Aydınlanma felsefesinin konumu budur. Ama Spinoza hiç de bu kanıda değildir. Yukarıdaki yorum hatası, tam da Spinoza'daki *mens*'in tümüyle göz ardı edilmesinden kaynaklanır. Ruhun, ("*mens*", zihnin etkinliği) organik bedenin etkinliğinden hiç de ayrı bir şey olmadığını gördük. Tam tersine, ruhun bedenin izlenimleri ve hareketlerince etkilendiği oranda düşünebildiğini, demek ki yalnızca bedenle düşünmekle kalmayıp, *bedende* düşündüğünü, her türlü ayrılık öncesinde tözsel olarak onunla bir olduğunu, çünkü Descartes'ta olup bitenin tersine hiç sorun çıkarmayan bu birliğin, tözün sıfatlarının sonsuzluğu ve kesin paralellikleri içinde temelini bulduğunu da gördük. Spinoza'da tutkulara hâkimiyet, tutkuların olumsuz etkisinden "entelektüel" bir kurtuluş olarak yorumlanabilmek şöyle dursun, tersine, onların, "kederli tutkular"ın "neşeli tutkular"a doğru içsel *yer değiştirme*sine eşlik eden "kabul"lerinden ibarettir. Daha sonra aynı biçimde Freud'da, nasıl hiçbir fantazm asla yok olmuyor, ama –ki bu da tedavinin sonucudur– *hâkim bir konumdan bağımlı konuma doğru yer değiştiriyorsa*, Spinoza'da da hiçbir tutku asla yok olmaz, ama bir "kederli" konumdan "neşeli" bir konuma doğru yer değiştirir. *Amor intellectus Dei* hiçbir biçimde "entelektüel" bir sevgi değildir; sonsuz tözün sonlu tarzı olan, tümüyle bireyin sevgisidir; (oluşturucu tözden, yani Tanrı'dan başlayarak) tözsel olarak "*mens*"in sevgisiyle birleşen bedenin sevgisidir ve

"*mens*"in hareketleri içinde, bizzat bedenin, temel nitelikteki *conatus*'un hareketlerini gerçekleştirir: "Beden ne kadar güçlüyse, zihin o kadar özgürdür" (Spinoza). Spinoza burada Freud'a yaklaştırılabilir: Çünkü keder ve neşe arasında bölünmüş bu *conatus*, Spinoza'dan Freud'a bir sıçrayışla, ölüm içgüdüsü ile hayat arasında, Thanatos'un kederi ile Eros'un neşesi arasında bölünmüş libido değilse, başka ne olabilir?

Böylece, hem kendi fantazmlarım içinde yol alarak, hem de Spinoza'yla Machiavelli'den, ilgi alanlarımdan hiç dışlamadığım Freud'a ve Marx'a doğru yol alarak, uğraşa didine ilerliyordum. Herkes böylece kendi yolunu izler ve karşılıklı yollarımızı kıyaslamak ilginç olacaktır. Ama günün birinde mümkün olabilir mi bu? En azından kendi hesabıma, kartlarımı açtım işte. Bunlardan kim ne isterse onu yapar. Ama ben bunu hem dostlarıma hem de, başıma gelenleri anlamalarına yardım etmek için, başkalarına borçluydum; belki bir nebze başarı, kuşkusuz da dram olarak başıma gelenleri.

Fransızcadan çeviren, Cemal Bâli Akal

Notlar

1) Bkz. Louis Althusser, *Journal de captivité, Stalag XA, 1940-1945*, Paris, Imec-Stock, 1992 (Fransızca baskıya editörün notu) [*Tutsaklık Güncesi*, çev. Esra Özdoğan, İstanbul, Can, 1999].

2) Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972 (Fransızca baskıya editörün notu).

*Yorumbilgisine Karşı Spinoza ve Althusser: Yorum mu Yoksa Müdahale mi?**

Warren Montag

Spinoza, altmışlar Fransa'sında felsefi ve politik düşüncenin (bilhassa da dönemin şimdilerde çokça eleştirilen anti-hümanist atağının) en önemli referans noktalarından biri olduğu halde, Fransız düşüncesinden esin alan yahut aldığını iddia eden Anglo-Amerikan çalışmalarda bu düşünürün esamesinin okunmaması dikkat çekici, dolayısıyla semptomatik bir durum arz eder. Hegel, Nietzsche ve Heidegger'in Fransız anti-hümanizminin Anglo-Amerikan yeniden inşasıyla bağdaştığı, onun teorik (ve politik) projesiyle daha kolayca kaynaştırılabildiği hatırlandığında, bu durum daha da manidar bir hal alır. Spinoza'nın münferit akıbeti, kuşkusuz, o kadar da şaşırtıcı değildir: Hegel, Nietzsche ve Heidegger, "öteki Hegel", "yeni Nietzsche" ve daha yakın zamanlarda Fransız Heidegger'e yerini kaptıran köhnemiş ve safdilli bir okuma vasıtasıyla da olsa, Anglo-Amerikan felsefi kültüründe zaten mevcuttu. Spinoza söz konusu olduğunda ise, düşünürün herhangi bir şekilde alımlanmasına

* Warren Montag, "Spinoza and Althusser Aganist Hermeneutics: Interpretation or Intervention?", *The Althusserian Legacy*, haz. Ann Kaplan ve Michael Sprinker (Londra ve New York: Verso, 1993), s. 51-58.

olanak sağlayacak böyle bir ilk okumadan bahsetmek mümkün değildir. En azından geçen yüz yıl için konuşacak olursak, Anglo-Amerikan felsefesi Spinoza'yı anlaşılmaz bulmuştur. *Raison d'être*'ini* analitik felsefenin kesinliklerinin sorgulanması yahut yapısöküme uğratılması olarak gören eleştirel düşüncedeki daha yakın zamanlı yönelimin bile, Spinoza hakkında söyleyecek bir şeyi yoktur, hem de Fransız muadilleri sürekli ondan bahsettiği halde. Spinoza'yı ana akımdan sapan Anglo-Amerikan düşüncesi için dahi düşünülemez kılan nedir?

Altmışlar Fransa'sında Spinoza'yla, Althusser kadar yakından ilişkilendirilen bir düşünür daha yoktur. Spinoza'nın Althusser üzerindeki etkisinden bahsetmek, her iki düşünürün de reddettiği kavramsal bir rejimi onaylamak anlamına gelecektir. "Etki" kelimesi Althusser'in eserlerinin önemli bir kısmının, sınırlarını Spinoza'nınkilerin belirlediği kavramsal uzamın tam göbeğinde yer alan bir teorik proje arz etmesi bakımından, bizatihi Spinozacı olma tarzını anlatmaktan çok uzaktır. Kuşkusuz bu konum alış, Althusser'in kendisinin de belirttiği gibi, şahsi bir seçimin neticesi olmaktan ibaret değildir. Burada söz konusu olan, daha ziyade, Spinoza'nın on yedinci yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran teorik güçler arasındaki ilişkinin belirlediği teorik mücadelesinin, 1960'lar Fransa'sının teorik konjonktüründe kendisini yinelemesidir. Bastırılanın geri dönüşü olarak da niteleyebileceğimiz bu yineleme, çözümlenmesi gereken bir çatışmanın varlığına işaret etmiştir ve etmeyi de sürdürmektedir. Althusser'in Özeleştiri Öğeleri'nde Spinozacı yola sapışına ayırdığı kısa bölümü saymazsak, yayımlanmış eserlerinde Spinoza'ya hemen hemen hiç *doğrudan* atıfta bulunmaması, mevcut olan kısacık atıfların da eserlerinin bütününe dağılmış olması, durumu daha da karmaşıklaştırmaktadır. Ben bu kısa atıflardan, özellikle *Kapital'i Okumak*'ta yer alan biri üzerinde durmak istiyorum.

Althusser burada şöyle diyor: "*Okuma* sorununu ve dolayısıyla *yazma* sorununu ilk ortaya atan kişi Spinoza'ydı; aynı zamanda, hem bir tarih teorisini hem de dolaysızlığın opaklığı felsefesini dünyada ilk öneren de oydu. Okumanın özüyle tarihin özünü, imgesel ile hakiki olanın farklılığı teorisi içinde, ilk kez o bir araya getirdi."[1] Bu pasaj, ilk bakışta, Althusser'i eleştirenlerin onu itham ettikleri, kendisinin de hatalarından biri olduğunu kabul ettiği teorisizmin bir tezahürü gibi görünebilir. Okumanın görünüşte bir tarih teorisine eşit bir mevkie yahut yazım

* Fr. Varlık sebebi.

ve metin bilgisinin görünüşte sınıf mücadelesi bilgisine eşit bir mevkie çıkarılması, gayri söylemsel veya somut gerçekliğin silinişinin ve ötekisi ya da dışarısı olmayan sınırsız ve kusursuz bir söylemsellikle ikamesinin bir işareti gibi gelebilir.

Ne var ki herkesin eksiltili olduğunu kabul edeceği bu pasajı alıp, pasajın olanaklılık ve anlaşılırlık koşulunu oluşturan Spinoza çözümlemesini yeniden kuracak olursak, bunun tam tersi bir şeyle karşılaşırız: Bu, bir Spinoza yorumu değil, belli hipotezler karşısında başka hipotezlerden yana saf tutmak, bu hipotezleri uç sonuçlara kadar, aşkınlık, gayri-maddilik veya ideallik nosyonlarının hâkim olduğu bir teorik aygıtın parçalanışına kadar götürmek suretiyle Spinoza'nın metinlerine yön veren güçler ilişkisine yapılan bir müdahaledir. Söz konusu müdahale öyle noksansız bir materyalizm ortaya koyar ki, bu materyalizm, Spinoza'nın üç yüzyıl önceki eleştirmenleri için olduğu gibi, Althusser'in eleştirmenleri için de okunaksız ve düşünülemez olarak kalmıştır.

Şimdi Althusser'in felsefe tarihinde böylesine devrimci bulduğu okuma ve yazma teorisine dönelim. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'sinin yedinci bölümünün başlığı, "Kutsal Kitap'ın Yorumlanması"dır.[2] Bu eserin başlıca amaçlarından biri, hurafenin gücünü çözümlemek ve bu suretle azaltmaktır. Hurafe, yani insanların "sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, kölelikleri için savaşma"sına ve "tek bir adam kibirlenebilsin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir utanç değil de, en büyük onur sayma"sına yol açan fikirler silsilesi, doğanın ve varolanın, bunların üstünde, ötesinde yahut gerisinde olan, yani varolmayan adına reddedilmesine dayanır.[3] Spinoza ise, bunun tersine, doğaüstü ve aşkın olanı ortadan kaldırmak suretiyle hurafeye savaş açmayı amaçlamıştır. *Etik*'te özü varoluşuyla büsbütün örtüşen bir dünya, potansiyelin olmadığı bir aktüellik dünyası, bir dışarısı veya ötesi olmayan bir dünya önermiştir. Parantez içi mahiyetinden ötürü gerek Spinoza, gerekse onu eleştirenler açısından teşkil ettiği önemi gizleyen *Deus sive Natura** ifadesinin Spinoza'nın yaşadığı çağda böylesine infial yaratmasının ve Bayle'in onun "sistematik ateizm"i dediği şeyi adeta özetliyor görünmesinin nedeni budur.[4]

Doğanın (insanın bir parçası olduğu ve hiçbir surette "imparatorluk içinde bir imparatorluk" olmadığı doğanın), onu yorumbilgisel bir okumaya yatkın kılacak aşkınlık kategorisine başvurulmadan nasıl kavramsallaştırılacağı: İşte Althusser "dolaysızın opaklığı" ifadesiyle tam da

* Lat. Tanrı ya da Doğa.

bundan bahsetmektedir. Üstelik bu amacın tanımlanması, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de *Kutsal Kitap*'ı yorumlama yöntemine ilişkin ilk önermesini anlaşılır kılar: "*Kutsal Kitap*'ın içindekilerin hemen hemen tamamı yalnızca *Kutsal Kitap*'tan çıkarılmalıdır; doğaya ilişkin bilginin doğadan çıkarılması gerektiği gibi."[5] *Kutsal Kitap*'ın indirgenmek durumunda olduğu hakikate tekabül edecek gizli mevcudiyeti bulmak için *Kutsal Kitap*'ın ardına yahut ötesine bakmak boşunadır. Bir metin de tıpkı doğa gibi aktüel varoluşuyla tam olarak örtüşmekte ve yorumbilgisel bir potansiyel rezervuarı olmayan, derinliksiz bir yüzey arz etmektedir.[6] *Kutsal Kitap*'ın olup olduğu her şey, herkesin görebileceği şekilde gözler önündedir. Bundan dolayı yorumbilgisel yöntem, yani Spinoza'nın peçesini kaldırmayı amaçladığı kurumsallaşmış hurafeye has yöntem, nihai gayeler ve ilahi amaçlar adına ve böylelikle de olması gerekeni varolanla denkleştirerek doğanın aktüelliğini reddettiği gibi, *Kutsal Kitap*'ın aktüelliğini de reddetmelidir. Hurafe nasıl ki doğaya onun hiçbir tarafında bulunamayacak insanbiçimci yansıtmalar ekliyorsa, *Kutsal Kitap*'a da kendisinin onayladığı despotizmi haklı çıkaran derin gizemler eklemektedir.

Spinoza *Kutsal Kitap*'a doğanınkine eşit bir tözsellik veya maddilik bahşeder. İnkâr yahut ret edilemeyecek bir tözsellik veya maddiliktir bu. *Kutsal Kitap* daha asli bir gerçekliği temsil veya ifade ediyor değildir; zaten bizzat tam anlamıyla ve indirgenemez biçimde gerçektir. *Kutsal Kitap*'ın bilinebilmesi için öncelikle bu indirgenemezliğin teslim edilmesi gerekmektedir. *Kutsal Kitap* gizli bir Hakikatin doğadan daha üstün bir alegorik figürasyonu değildir; anlamı bu yüzden her türden düşünüm, temsil veya referans nosyonundan azadedir, zira bu terimler sözgelimi temsil ile temsil edilen arasında hiyerarşik bir ilişki olduğunu ima eder. Bunun yanında, "*scriptura sola*" –yalnız *Kutsal Kitap*'a dayanarak– emri, doğanın özünü hiçbir şekilde yadsımaz yahut içine almaz. Spinoza'nın *Etik*'teki ifadesiyle söyleyecek olursak *Kutsal Kitap* ve doğa, daha ziyade, birbirine koşuttur, dolayısıyla eşit ölçüde maddidir. Spinoza'nın *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'de savladığı gibi, adlar veya fikirler şeylere veya nesnelere indirgenemezdir: "Örneğin Peter gerçek bir şeydir ama doğru bir Peter fikri Peter'ın nesnel özüdür ve kendi içinde gerçek bir şeydir, dolayısıyla Peter'ın kendisinden tamamen farklıdır."[7] Üçgen daireden nasıl farklıysa öyle, diye de ekler Spinoza.

Kutsal Kitap'ın nesnel, maddi varoluşu her şeyden önce yazıldığı dille, yani İbraniceyle nitelenir. *Kutsal Kitap*'ı *Kutsal Kitap* yapan, İbranice dilinin sarih doğası ve özellikleri, dahası tarihidir. *Kutsal Kitap*'taki her bir

pasajın ve o pasajları oluşturan her bir kelimenin anlamını saptamak için hakikate, sözgelimi doğanın hakikatine (yahut Spinoza için bununla eş olan Tanrı'nın hakikatine), kısacası metnin kendisinin dışındaki bir hakikate yapılacak her tür başvurudan vazgeçmemiz gerekir. Zira *Kutsal Kitap*'ı dış bir gerçekliğe uydurma yönündeki her girişim, *Kutsal Kitap*'ın kendi gerçekliğini inkâr etmek ve "*Kutsal Kitap*'a ilişkin bilginin tamamı[nı] yalnızca ondan çıkar[an]" kendine has aklı terk etmek olacaktır".[8]

Bu noktada, son derece Spinozacı bir soru yöneltebiliriz: Yorumu, *Kutsal Kitap*'ın anlamı veya hakikatini, bilinecek olan nesnenin dışında aramaya sevk eden nedir? Kuşkusuz bu soruya verilecek cevap, *Kutsal Kitap*'ın değil, Spinozacı ilkelere göre kendileri de bağımsız birer varoluşa sahip olan yorumların tarihinin kilidini açacak bir anahtar niteliğindedir. Zira eksiksiz bir İbranice bilgisi, okuru, *Kutsal Kitap*'ın varoluşuna dair kaçınılmaz bir gerçekle karşı karşıya gelmeye zorlayacaktır. Baştan sona bilinmezlikler, tutarsızlıklar ve çelişkilerle dolu bir varoluştur bu. İbranice bilgisi bu müşkülleri gidermek şöyle dursun, olsa olsa daha göze çarpar hale getirir. Spinoza *Kutsal Kitap* İbranicesinin doğasından kaynaklanan bir dizi güçlüğü delil gösterir. Sesli harf ve noktalamanın yokluğu, metnin ayrı cümlelere bölünmesini dahi olanaksız kılmaktadır. Metnin düzeni ve tutarlılığı sonraki nesillerin okurları tarafından ona yüklenmiş veya eklenmiştir, bu yüzden de bunların daha baştan reddedilmesi gerekir. Demek ki bilgi, bizi görünüşteki düzensizlikten gizli ve özgün basitlik ve saflığa ulaştırmaktan ziyade, *Kutsal Kitap*'ın kendisine mahsus giriftliğinin geri kazanımına ulaştırır.

Öte yandan, bizzat anlatının düzensizliğini kavramak için uzmanlık düzeyinde bir İbranice bilgisine gerek yoktur. Zira bu özgül düzensizlik, çeviride de, Spinoza'nın dediği gibi, "dikkatle okuyan herkes"in gözüne çarpacaktır. Bugün *Torah*'ın yahut *Eski Ahit*'in ilk beş kitabının nesnel varoluşuna bile isteye gözümüzü kapatacak olsak dahi, "bu beş kitapta, tüm buyrukların ve tarihi anlatıların karmakarışık ve sıra gözetilmeden, zamansal diziliş hiç umursanmadan nasıl yerleştirildiğin[i] ve aynı anlatının çeşitli biçimlerde birçok kez nasıl yinelendiğin[i...], tüm bu malzemenin [...] karmakarışık bir araya getirilip üst üste yığıldığı[nı] rahatlıkla fark ed[eriz]."[9] Ayrıca tıpkı sonraki nesillerin metne yoksunu olduğu gramatik tutarlılığı temin etmesi gibi, yine nesiller boyu birçok yorumcu da *Kutsal Kitap*'ı oluşturan birbirinden kopuk ve bağdaşmaz anlatısal materyalleri uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.

Buna ilaveten, Spinoza *Kutsal Kitap*'ı karmaşıklaştıran bir başka veçheyi daha keşfeder: Bizzat öğretinin karmaşıklığıdır bu. "Tanrı'nın ne

olduğuna, her şeyi nasıl gördüğüne ve her şeye nasıl yetiştiğine gelince, *Kutsal Kitap* bunları ve benzer şeyleri sonsuz öğreti diye açık açık anlatmaz. Tersine, peygamberlerin bile bu konuda asla fikir birliğine varamadığını yukarıda göstermiştik. Demek ki, benzer konularda hiçbir şeyi Kutsal Ruh'un öğretisi saymamak gerekir."[10]

O halde, metnin indirgenemez maddiliğini varsayan yöntem, bilgiye konu olan nesneyi farklı zaman ve yerlere, hatta farklı dillere ait olan ve tek bir metin içindeki bir arada varoluşları aydınlatılması şart bir sorun arz eden anlatısal malzemelerden müteşekkil bir halita olarak kurar. Bir bütün olarak *Kutsal Kitap*'ı yorumlama geleneğine temel oluşturan ana ilkelerden birini de görebiliriz burada. Söz konusu gelenek, *Kutsal Kitap*'ın nesnel maddi varoluşunun temelden reddine dayanmaktadır; varoluş nedeni ise, metnin fazlasıyla açık bir biçimde sergilediği uzlaşmazlık ve tutarsızlıklara makul açıklamalar getirmektir. *More Nebukim*'in [Şaşkınlara Rehber] yazarı Maimonides gibi en usta yorumcular dahi, metnin ahengini yeniden sağlamak ve şaşkınların kafasındaki şüpheleri dindirmek amacıyla makul birer açıklama getirmeye niyetlendiklerinde, çelişkileri daha da su yüzüne çıkarmak gibi bir suç işlemişlerdir. Hâlihazırda olduğu ve herkes tarafından okunabileceği haliyle *Kutsal Kitap*'ın reddi, dinî otoritenin kurumları tarafından cemaate kabul edilen ve himaye altına alınanların erişiminde (ve hurafe mekanizmasıyla dünyaya eklenen doğaüstü anlama koşut) olan metin-üstü bir anlamın üretimini beraberinde getirir.

Spinoza'nın *Kutsal Kitap* yorumu, diğer yorumlarda tarif ettiği işlemden önemli bir biçimde ayrılır. Spinoza (tıpkı doğanın *Kutsal Kitap*'a indirgenmesini olduğu gibi) *Kutsal Kitap*'ın doğaya yahut akla indirgenmesini reddettiği ölçüde, bir nesneden, yani diğerlerinin görmediği, göremediği ve göremeyeceği nesnel bir varoluştan söz eder.

Gelgelelim bu müdahalenin kendisi, *Teolojik-Politik İnceleme* açısından arz ettiği önem yeterince fark edilmemiş olan ayrı bir müdahaleyi daha gerektirmiştir. *Kutsal Kitap*'a has çelişkinin indirgenemezliğini ilk ortaya koyan Spinoza değildir. Ondan yaklaşık yirmi sene önce Thomas Hobbes, doğanın bilgisine ulaşmak için kullandığı yöntemi birebir *Kutsal Kitap*'a uygulamıştır: ayrıştırıcı-birleştirici yöntem. Hobbes bu yüzden *Kutsal Kitap*'ı, *Leviathan*'ın 33. Bölümünde, her türden cismani mahiyete yapacağı gibi unsurlarına ayırır ve onun "Cüzlerinin Sayısı, Eskiliği, Amacı, Otoritesi ve Yorumcuları"nı soruşturur.[11] Spinoza için olduğu gibi Hobbes için de, *Kutsal Kitap*'ı oluşturan kelime ve cümleler kendilerinden daha derin

anlamları açığa vurmaz yahut saklamazlar. Daha ziyade, soruşturulması mümkün nesneler olarak katılaşırlar.

Çelişkili ifadeler ve tutarsızlıklar Hobbes'un da gözünden kaçmaz. Sözgelimi, Musa kendisine mal edilen bir kitapta, yani Tesniye'de kendi gömülüşünü anlatır; ki bir peygamberin bile yapmakta zorlanacağı bir şeydir bu.[12] *Kutsal Kitap*'ın yazarının kimliğine şaibe katmak, onun insan yapımı bileşik bir eser, birçok elin ve aklın ortaklaşa oluşturduğu bir eser olduğunu teslim etmek, tam da onun otantikliğine şaibe katmaktır.

Öte yandan (ki Hobbes'un Spinoza'dan ayrıldığı nokta burasıdır), *Kutsal Kitap*'ın içeriğindeki farklılıklar en nihayet onun bir metin olarak varoluşunu şüpheli hale getirir, dolayısıyla onu yorumlanamaz bir gizeme dönüştürür. *Kutsal Kitap*'ta organik bütünlüğün kökten yokluğu, metinsel çatışkı ve uzlaşmazlıkları yerleşik dinî kurum aracılığıyla nihayetinde (suni) bir anlama sahip olan suni bir bütünlüğe tahvil edecek Egemenin arabulucu işlevini gerektirir. Hobbes gizeme işte bu yüzden ihtiyaç duyar. *Leviathan*'da bir yorumlama yöntemi bulma yönündeki arayışını bu noktada askıya almak zorunda kalır; zira *Kutsal Kitap*'a uygun bir rasyonalite yolunda daha fazla ilerlemek, *Kutsal Kitap*'ın tam da varoluşunu tasdik edip zorunlu kıldığı otoritenin altını oyacaktır.

Gizemlere düşman ve kölelik aleyhtarı olan Spinoza, Hobbes'u *Kutsal Kitap*'a uygun bir okuma yöntemi geliştirmekten alıkoyan müşküllerden muaftır. Metinsel çelişkiler, onun elinde, *Kutsal Kitap*'ın maddi bir insan eseri olarak kuruluşunun belirtileri şeklinde kendisini gösterir: Bu çelişkiler, *Kutsal Kitap*'ın tarih ve yazar çeşitliliğinin (yani *Kutsal Kitap*'ın derlenmesi sorununun) ve onun bir metin olarak geçirdiği dönüşümlerin belirtisidir.

Spinoza İsa'nın "sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin" sözünü örnek gösterir.[13] İsa'nın bu sözü Musa'nın yasasının, "göze göz, dişe diş" inancının bir ilgasıdır.[14] Spinoza bu birbirine mukabil öğretileri (metinde keşfetme iddiasında olduğu şeyi metne bizzat ekleyen) yorumbilgisel bir izlek doğrultusunda uzlaştırarak çarpıtmak yerine, buradaki çelişkinin indirgenemez olduğunu kabul eder ve çelişkiyi, nedenini araştırmak yoluyla izaha girişir. Spinoza, Musa'nın düzenli bir yurttaşlar topluluğu tesis etme ve "bir yasa koyucu olarak" yasa yapma çabasındayken, İsa'nın "haksızlığa katlanmayı [...] salık veren dersleri[nin], yalnızca adaletin göz ardı edildiği yerde ve baskı dönemlerinde geçerli [olduğu ve] iyi düzenlenmiş bir devlette" hükmü olmadığı sonucuna ulaşır.[15] Ne bir gizem ne metafor, ne saptanamaz (dolayısıyla anlaşılamaz) bir çelişki ne

de gizli (çünkü metin-üstü) bütünlük söz konusudur burada: Metin, tam da onun tarihsel ve maddi gerçekliğini teşkil eden çelişkilerden ötürü anlaşılabilirdir.

1677-1720 tarihleri arasında Fransa ve İngiltere'deki eleştirmenlerinin de pekâlâ farkında olduğu gibi, Spinoza yazının, *Kutsal Kitap*'ın maddiliğine dair bir kavrayış ortaya koymuştur.[16] Ne var ki bu, aynı tutumu, selefi Hobbes ve halefi Richard Simon gibilerinin, kendi çıkarları ve otoriteyi daha güçlü biçimde desteklemek için, yeni gizemler yaratmak yoluyla, onu kendi aleyhine çevirerek benimsemeyecekleri anlamına gelmez.

Althusser'in Spinoza'nın okuma teorisine neden böyle bir önem bahşettiği meselesine dönebiliriz artık. Günümüzde, edebiyat (ve felsefe) metinlerinin bütünlüklü ve tutarlı olduğu yönündeki anlayışa karşı çıkan bir dizi teorinin alana girişine tanıklık ediyoruz. Söz konusu teoriler, metinsel yüzeyin maddiliğini yadsımayı reddettikleri ölçüde, kendileri ile belli bir metin idealizmi arasında bir sınır çizgisi çekmiş oluyorlar.

Ne var ki mücadele burada son bulmuyor, sadece yeni bir biçimde yeniden üretiliyor. Althusser semptomatik Marx okuması fikrini, teorik metinlerin kaçınılmaz biçimde çelişkili mahiyetine vurgu yapan ve bu mahiyeti söz konusu metinlerin kınanmasına vesile olabilecek bir hata değil, tam da anlaşılabilirliklerinin ilkesi addeden bir anlayışı ortaya atarken, onun yazdıkları, aynı anda iki ayrı teorik muarıza karşı yapılmış bir müdahale de arz ediyordu. Zira Althusser'in karşısına aldığı kişiler, ister metnin çokanlamlılığı peşinde koşan yorumbilgisi okurları, isterse de her metnin kendisine has sisteminden bahseden yapısalcılar olsun, metinsel bütünlük veya tutarlılık taraftarları değildi sadece. Althusser burada aynı zamanda, metinlerin çatışkılı ve çelişkili mahiyeti fikrini, bu metinlerin bilinemez ve her türden rasyonalitenin erişimi dışında olduğunu ilan etmek için istismar edecek olanlarla da arasına bir sınır çizgisi çekmiştir. Nitekim söz konusu yönelim *Kapital'i Okumak*'tan yirmi sene sonra daha da güçlü bir hal almış durumdadır; onun taraftarları ise, tıpkı Spinoza'yı istismar edenler gibi, edebiyat ve felsefe metinlerini bir yandan kaçınılmaz olarak bilinemez kalırken, bir yandan da merakımızı körükleyen açıklanamaz ve mucizevî varoluşlara dönüştürmek amacıyla, gayri-maddiliği ve belirlenemezliği göklere çıkarmaktadır.

Althusser *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda maddenin farklı tarzlılıklarda varolduğunu savlarken bir Spinozacı olarak konuşmaktadır. Bu beyan Althusser'in ideolojinin maddi varoluşunu ortaya koymasına olanak sağlamıştır. Bize de yazının maddiliğini ortaya koyma, söylemsel bir

maddilikten söz etme olanağı vermektedir. Edebiyat metinlerine ve genel olarak söylemsel biçimlere ilişkin bilgimizin koşulu, tam da bu anlayıştır. Bugüne dek bir edebî üretim teorisi oluşturma yolunda bir adım atamadıysak, bunun nedeni bu kendine has maddiliğin açıkça belirtilmeden ve tanımlanmadan kalmış olmasıdır. Böyle bir projeyi makul bir biçimde başlatmak, tıpkı Althusser için olduğu gibi bizim için de, Spinoza'nın mirasını, yani gerçekleştirdiği teorik devrimi anlamakla mümkündür.

İngilizceden çeviren, Emine Ayhan

Notlar

1) Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster (Londra: New Left Books, 1967), s.16 ["*Kapital*'den Marx'ın Felsefesine", haz. Louis Althusser ve Étienne Balibar, *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2007), s. 27; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

2) Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, çev. R.H.M. Elwes (New York: Dover, 1951), s. 98-199. Bu çeviri, *Tractatus*'un kolay ulaşılabilen tek çevirisidir ama çoğu kez güven vermemektedir. Dolayısıyla buradan yapılan alıntıların çevirilerini gerektiğinde değiştirdim. Latince standart edisyon için bkz. Spinoza, *Opera*, ed. Carl Gebhardt, 4 Cilt (Heidelberg: Carl Winter, 1925) [*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, (Ankara: Dost, 2012), s. 134-154].

3) A.g.e., s. 5-6 [s. 45].

4) Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary* (New York: Bobbs-Merrill, 1965).

5) Spinoza, *Treatise*, s.100 [s. 136].

6) Bkz. André Tosel, *Spinoza et le crépuscule de la servitude*, (Paris: Auber, 1984) ve Jean-Pierre Osier, "L'Herméneutique de Hobbes et de Spinoza", *Studia Spinozana*, 3. Cilt, 1987.

7) Benedict de Spinoza, *Treatise on the Emendation of the Intellect*, *Collected Works* içinde, haz. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1986), s. 17-18 [İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 1997)].

8) Spinoza, *Treatise*, s. 101 [s. 136].

9) A.g.e., s. 135 [s. 168].

10) A.g.e., s. 104 [s. 140].

11) Thomas Hobbes, *Leviathan* (Middlesex: Pelican, 1968), s. 415-27 [*Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY, 2012), s. 281-291]

12) A.g.e., s. 417 [s. 283].

13) Spinoza, *Treatise*, s. 105 [s. 140].

14) A.g.e.

15) A.g.e. [s. 140-41].

16) Bkz. Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution* (Paris: Presses Universitaires de France) ve Rosalie L. Colie, "Spinoza in England, 1665-1730", *Proceedings of the American Philosophical Society* 107, 3 (Haziran 1963), s. 183-219.

*Felsefi Stratejiler: Althusser ve Spinoza**

Peter Thomas

Giriş[1]

Louis Althusser bugün herhangi bir şekilde hatırlanıyorsa, yapısalcı Marksizmin öncüsü ve başlıca savunucusu olarak, 1960'larda Sen Nehri'nin sol yakasında büyüyüp serpilen, 60'lı yılların sonu ile 70'li yılların başında ise sol kanat Anglofon akademide egzotik bir ithal statüsüne nail olan merak uyandırıcı bir melez olarak hatırlanmaktadır. Yapısalcı Marksizm iki bağımsız "konjonktür"ün çakışması olarak görülmüştür: Bir yanda, Direniş-sonrası Fransız entelektüel hayatındaki belirişi, beşeri ve sosyal bilimlerin kemikleşmiş sınırlarını kat eden güçlü bir birleştirici söylemin olanaklılığını sunuyormuş gibi görünen "yapısalcı" akım; diğer yanda ise, Batı Marksizmi içinde, Kruşçev'in 1956 tarihli "gizli söylev"inin ardından Stalinizmin kısmen çözülmesiyle açılan alanda Marksist teoriyi yenileme çabasındaki akımlar. Yapısalcılık başlangıçta potansiyel olarak çığır açıcı boyutlardaki kararlı bir entelektüel atılım olarak göklere çıkarılmıştır (Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki meşhur kapanış cümleleri buna şahitlik eder). Fakat adeta aynı hızla tarihin çöplüğüne gönderilen bu

* Peter Thomas, "Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza", *Historical Materialism*, 2002, Cilt 10, Sayı 3, s. 71-113.

akım, sonrasında öğrencileri post-yapısalcılıkla tanıştırmakta kullanılan pedagojik bir yardımcı rol üstlenerek sürüncemeli bir hayat sürdürmüştür. Louis Althusser'in eserlerinin akıbeti de bundan çok farklı olmamıştır. Althusser'in Marx'a ve Marksist teorinin bazı merkezî kategorilerine yönelik "yapısalcı" okuması, en azından kimilerince, bugün "Altmışlar" diye anılan devrimci iyimserliğin ve algının daha genel yapısına dair yüksek teori düzeyindeki elzem bir bağıntı olarak görülmüştür. Fakat Althusserci uğrak çok geçmeden uluslararası politik olayların, başkişisinin şahsi hayatındaki trajedinin, en önemlisi de entelektüel modada yaşanan radikal değişimin bir birleşimiyle gölgelenmiştir. Gregory Elliott'ın da belirttiği gibi,

> Althusser'in 60'lı yılların başında Marksizm ile 1968 sonrasında, Mayıs hareketlerine bağlı bir şekilde arzu ve güç felsefeleri olarak ortaya çıkan avangart Fransız teorisi arasında kurmaya çalıştığı bağlaşım, yüksek yapısalcılığı seminer salonundan dışarı çıkartmıştır. Althusserciliğin itibarı işte bu yüzden iki misli zedelenmiştir –bir Marksizm olarak ve bir yapısalcılık olarak.[2]

Görünüşe göre, "[kendi] Marksizmini yapısalcılığın 'yükselen yıldızı'nın arabasına koşmak", Althusserci düşünceyi, yapısalcılıkla birlikte başarısız projeler arşivini boylamaya mahkûm etmiştir.[3] Althussercilik, en parlak dönemini yaşadığı sıralar onun bayrağına akın eden komünistlerin ve Yeni-Sol entelektüellerinin anılarındaki yerini (kimi zaman şefkatle, çoğu zaman da pişmanlıkla) alırken, Althusser'in meşhur "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Soruşturma İçin Notlar" yazısı başta olmak üzere belli başlı kimi metinleri, sonraları sosyal bilimlerin ve kültürel çalışmaların 60'lar sonrasındaki yeniden formülasyonunda kurucu metinler haline gelmiştir.[4]

Bununla beraber, Althusserci yönelim ile yapısalcılık arasında kurulan denkliği hiç de kendiliğinden açık saymayan en azından bir Marksist teorisyen vardır: Louis Althusser'in kendisi. Althusser (İngilizcede *Essays in Self-Criticism* içinde 1976'da yayımlanan) 1974 tarihli Özeleştiri Öğeleri'nde kendisinin ve çalışma arkadaşlarının yapısalcı olduğunu açıkça reddeder ve kendisini müdafaa amacıyla alternatif bir entelektüel yakınlık önerir. Şöyle der Althusser:

> Hiçbir zaman yapısalcı olmadığımıza göre, artık nedenini açıklayabiliriz: öyle olmadığımız halde, neden öyle göründüğümüzü, üzerine kitaplar yazılan bu tuhaf anlaşılmazlığın nereden doğduğunu. Biz en az

> bunun kadar güçlü ve tehlikeli bir tutkudan suçluyduk: *Spinozacıydık*. [...] Sonuna kadar kendinden emin olan, modanın rüzgârına kapılmış mübarek eleştirmenlerimiz, birkaç istisnayı saymazsak, böyle bir şeyden hiç şüphelenmedi. Kolaycılık onların sonu oldu: Koro halinde "yapısalcılık" diye naralar atmak öyle basitti ki! Yapısalcılık çok modaydı, öyle ki artık kitaplarda da bulunmadığından onun hakkında herkes istediğini söylemekteydi. Oysa Spinoza için durum başkadır: Onu okumak, varolduğunu bilmek gerekir. Bugün hâlâ varolduğunu bilmek gerekir. Bunu anlamak için de, en azından onu biraz tanımak gerekir.[5]

Gregory Elliott bu müdafaa hattına açıktan açığa itiraz eder: "Spinozacılığın kabulü, yapısalcılık davasından otomatik olarak beraat etmeyi getirmez; zaten bu durum da, Althusser'in itirafından bir süre önce meydana çıkmıştı."[6] Althusser'in yapısalcı Marksizminin, insanın failliğinin, üretim ilişkilerinin salt bir *Träger*'ine* indirgendiği teorik antihümanizmi karşısında hanidir çileden çıkan kimi eleştirmenler, görünüşe göre, Althusser'in modern felsefe geleneğinin en katı belirlenimcilerinden birine hayranlığını bildirmesini, onun kaş yapayım derken göz çıkarması olarak değerlendirmiştir. Böyle olunca, Spinozacılık itirafı Louis Althusser aleyhinde açılan davayı kapatmaktan ziyade, onun Marksizminin –hem bir yapısalcılık, hem de bir Spinozacılık olarak– iki misli mahkûm edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Oysa Montag'ın da belirttiği gibi, söz konusu beyanın erken Althusserci projeye (özellikle de *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* metinlerine) yön veren güçlerin kesin bir hatırlanışı mı yoksa "tam da altmışlı yılların sonunda Fransa'daki Spinoza çalışmalarında yaşanan canlanmayı koşullayan, geçmişe dönük bir inşadan mı ibaret" olduğu tartışmalıdır.[7] Montag o dönemde Althusser ve çalışma arkadaşlarının sistematik ve metinsel olarak açık herhangi bir Spinoza çalışması yapmamış olduğuna dikkat çeker ve Althusserci ekolün Spinozacı bir ortamda gelişmiş olduğu doğru olsa bile, "gene de Spinoza üzerine, başka filozoflara ilişkin 'okumalar'ına en ufak şekilde benzeyen, süreklilik arz eden herhangi bir çalışma yapmadıklarını" ileri sürer.[8] Althusserci paradigmanın esas özelliklerinin detaylandırıldığı dönemde, bu çevrenin Spinoza'ya olan ilgisi bulanık ve sonuçsuz kalmış, ancak sonraları, çok farklı politik ve entelektüel koşullarda belirgin bir araştırma çizgisi halini almıştır. Fakat o zaman

* Alm. Taşıyıcı.

bile, Spinoza'nın Marksizmle bağlantısına dair kapsamlı bir çalışmayı Althusser'in kendisi değil (ki yayımlanan yorumları Özeleştiri Öğeleri'nde yer alan bir bölüm ile otobiyografik yazılarındaki birkaç pasajla sınırlıdır), bazı eski öğrencileri ve çalışma arkadaşları (en başta da Balibar ve Macherey) yapmıştır. Zira kendi gelişimleri onları, Althusserci uğrakla birlikte akla gelen katı teorisizmle tam bağdaşmayan istikametlere yöneltmiştir.

Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler

Hal böyleyken, Montag'ın ilaveten belirttiği gibi, "Althusser'in Özeleştiri Öğeleri'nde kendisinin, Balibar'ın ve Macherey'nin 'Spinozacı' olduğu beyanı, –Perry Anderson tarafından P.T.– Althusser'in Marksizm-öncesi düşünceye itimadıyla ilgili en fena şüphelerin bir tasdiki olarak değerlendirilmiştir."[9] Anderson, Althusser'in, Spinoza'dan haberdar olan az sayıdaki mübarek eleştirmenlerinden biridir. Aslına bakılırsa, Anderson büyük yankı bulan ünlü çalışması *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'de yer verdiği epigraflarda Lenin ve Spinoza'nın felsefenin politik pratikle ilişkisi konusundaki şu görüşlerini alt alta sıralayarak, onları nasıl yüksek bir konuma yerleştirdiğini gösterir:

> Doğru devrimci teori, nihai biçimini, gerçekten kitlesel ve gerçekten devrimci bir hareketin pratik etkinliğiyle yakın ilişki içinde alabilir ancak.
> LENİN

> Yığınları ve onlarla aynı duyguların tutsağı olanları, bu sayfaları okumaya davet etmiyorum. Dahası, alışık oldukları gibi tersine yorumlayarak kabalık etmektense ve bunda hiçbir yararları yokken başkalarına zarar vermektense, bu kitabı bütünüyle görmezden gelmelerini isterim.
> SPINOZA[10]

Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler'deki tartışmanın da açıkça ortaya koyduğu gibi Anderson Spinoza'nın bu beyanını, bir bütün olarak Batı Marksizminin belirleyici koordinatlarından birkaçı olarak tayin ettiği ezoterizmin, elitizmin ve politikadan uzaklaşmanın bir ön habercisi sayar. Kendisinin de en ufak bir ironi katmadan belirttiği gibi, Batılı Marksist teorisyenlerin eserlerinin "zorunlu asgari sözsel karmaşa oranından artan bakiye, onların halkla ilgili her tür pratikle alakayı kestiğinin gösterge-

siydi".[11] Anderson bu gelişmenin temel nedeninin Stalinizm tecrübesi olduğunu ileri sürer. "Proletarya devriminin I. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa kapitalizminin gelişmiş bölgelerinde hüsrana uğraması", Sovyetler Birliği'nde yönetici bir bürokratik elitin yükselişe geçmesi ve Komintern'in Stalinleştirilmesiyle birlikte, Marksist teori ile devrimci işçi sınıfı pratiği arasındaki, klasik tarihsel materyalizmin ayırıcı özelliği olan bağlantı kopmuştur.[12] Batılı Marksist teorisyenler, daha sonrasındaysa, Komünist partilerin kıyısında köşesinde müphem ve sürüncemeli bir hayat sürmüş; parti yapısı içinde kalmayı seçtiklerinde (genellikle otosansürle ve giderek şifreli hale gelen bir dille sonuçlanacak şekilde) sindirilmiş, razı ve disipline edilmiş, yol arkadaşı yahut "dostane" eleştirmen rolünü üstlenmeyi seçtiklerinde ise marjinalleştirilmiş ve işçi sınıfı örgütleriyle bağlantıları kesilmiştir. Batı Marksizmi bu koşullar altında yüzünü giderek hem Marksizm-öncesi hem de gayri-Marksist felsefeye dönmüştür ki söz konusu teorisyenlerin (felsefe tarihine meyletmek suretiyle düşüncelerine giderek spekülatif bir boyut katarak) doğrudan işçi örgütlerinden ve (onları proleter pratik yerine, çağdaş burjuva kültürü ve teorisiyle yakınlaşmaya sevk edecek şekilde) işçi sınıfı kültüründen uzaklaşmalarında semptomatik öneme sahip bir değişimdir bu.

Anderson, bilhassa Marksizm-öncesi felsefeye yapılan dönüşün, entelektüel bir araştırma programı olarak tarihsel materyalizmin kapsayıcılığındaki fark edilir gediği doldurduğunu kabul eder. "Marksist felsefede bu minvalde kaydedilecek her türden yaratıcı açılım", der Anderson,

> kaçınılmaz olarak, Marx'ın kendisinin göz ardı ettiği veya üstünden atladığı girift bilişsel tarihin yeniden değerlendirmesinden geçerek yol almak durumunda kalmıştır. Marx'ın kendi çalışmalarındaki mevcut başlangıç noktaları, bunu gereksiz kılamayacak kadar az ve kısıtlıdır.[13]

Yine de Anderson, bu tespitine bir uyarı notu düşer:

> Bununla birlikte, Marksizm-öncesi felsefe geleneklerine yapılan uzatmalı başvuruların beraberinde getireceği tehlikeleri uzun uzadıya anlatmaya gerek yok: İdealist veya dini motiflerin bu başvurulardaki ezici ağırlığı yeterince iyi biliniyor.[14]

Marx'ın çalışmalarının açımlanması ve ilavelerle desteklenmesi gerekiyorsa, Anderson bu kaynakların –düşünceleri, Marx'ın gerçekleştirdiği

"Kopernik devrimi"nin yanlış tarafında yer alan filozofların formülasyon ve argümanlarından değil– *Kapital*'den bu yana göz önüne serildiği gibi, sınıf mücadelesi deneyiminden çıkarılması gerektiğini ileri sürer görünmektedir.

Anderson, Althusser'in Spinozacılığının lafını esirgemeyen bir değerlendirmesini yapmaya koyulduğunda ise, onu, Batı Marksizminin "Marx'ın kendi felsefesini meşrulaştırmak, açımlamak yahut ilavelerle desteklemek" amacıyla Marksizm-öncesi felsefeye dönüş yönündeki bu genel eğilimin *tam* bir örneği sayılmasa da, dikkate değer bir tezahürü sayar.[15] Anderson'a bakılırsa, Althusser'in Spinoza'yla kurduğu ilinti, Marx'ı Hegel, Kant vs. ile ilişkilendirerek okuma yönündeki diğer Batılı Marksist girişimlerden "filolojik bakımdan açıklıktan daha uzak" olmakla beraber, gene de "esas itibariyle Marksizm-öncesi felsefeyi Marksizme geriye dönük biçimde özümsetme yönündeki en kapsamlı hamle", "Marx için önsel bir felsefi soy oluşturma ve buradan çağdaş Marksizm için beklenmedik şekilde yeni istikametler geliştirme yönündeki en iddialı girişimdir."[16]

Anderson bu hükmünü desteklemek için, *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'ta yer alan dağınık ve çoğunlukla eksiltili Spinoza göndermelerini dikkatle kaydederek sistematikleştirir ve bunların arz ettiği önemi kısaca değerlendirir. Spinoza etkisinin Althusser'in çalışmalarının her yanına sinmiş olduğu söylenir. Anderson ise, "Althusser'in Marksizminde, çağdaş disiplinlerden ithal edilenler haricindeki özgün kavram ve ayırıcı özelliklerin hemen hepsinin aslında doğrudan doğruya Spinoza'dan alındığı"nı savunacak kadar ileri gider.[17] Althusser'in aynı zamanda çağdaş gayri-Marksist felsefe akımlarından ve diğer akademik disiplinlerden de (Bachelard ile epistemoloji ve bilim felsefesindeki gelişmeler, Lacan'ın Freud ve psikanalize yönelik yeniden okuması ve tabii ki Lévi-Strauss ile yüksek yapısalcı geleneğin kendisi gibi, Althusser eleştirmenleri ve yorumcularının çok kez fark ettiği düşünür ve düşünce biçimleridir bunlar) etkilendiği yolundaki tekzibe rağmen, Anderson'ın ana hatlarını çıkardığı şekliyle Spinoza'nın Althusser üzerindeki etkisi öyle kapsayıcıdır ki, Althusserci sistemde Spinoza'dan "düpedüz çekip çıkarıl[ma]mış", "doğrudan alın[ma]mış", "sadık kalınarak türetil[me]miş" yok denecek kadar az şey kalır geriye. Anderson, Althusser ile Spinoza'nın düşünceleri arasında saptadığı altı benzerliği şöyle sıralar:[18]

Anderson, ilk olarak, Althusser'in "bilgi nesneleri" ile "gerçek nesneler" arasında yaptığı kategorik ayrımın doğrudan doğruya Spinoza'nın

idea ile *ideatum** arasında yaptığı ünlü ayrımdan alınmış olduğunu ileri sürer.[19]

İkinci olarak, Anderson'a göre, "hem düşüncede hem de gerçeklikte ortak olarak bulunan Althusser'deki 'üretimin genel özü', Spinoza'nın 'fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır' düsturunun bir tercümesinden başka bir şey değildir."[20]

Üçüncü olarak, Anderson Althusser'in, teori pratiğinin kendi kendisini doğrulayan prosedürlerine ilişkin tartışmalı tezinde ve bunun sonucu olarak, "bilginin yahut hakikatin teminatlarına ilişkin felsefi sorunun kökten tasfiyesi" fikrinde, Spinoza'nın *veritas norma sui et falsi*** düsturundan etkilendiğini saptar.[21]

Dördüncü olarak, "*Kapital'i Okumak*'ın merkezî kavramı olan bir üretim tarzının 'yapısal nedenselliği' kavramı", Anderson'a bakılırsa, "Spinoza'nın *causa immanens**** olarak Tanrı kavrayışının sekülerleştirilmiş bir versiyonudur."[22]

Beşinci olarak Anderson, "Althusser'in sadece teoriye mahsus olan bilimsel bilgiye karşıt olarak dolaysız deneyimin ideolojik yanılsamalarına ve toplumsal ilişkilerin istemdışı taşıyıcıları değil de, tarihin bilinçli özneleri olarak her türden insan veya sınıf nosyonuna karşı hiddetli saldırısının, doğrudan doğruya, Spinoza'nın bütün yanlışlıkların kaynağı olarak gösterdiği *experientia vaga*'ya**** yönelik kınamasının ve asli yanılgının, insanların bilincinde olmadıkları yasaların sürekli hükmü altında oldukları halde, kendilerini irade bakımından öyle ya da böyle özgür zannetmeleri olduğu yolundaki amansız ısrarının birebir yeniden üretimi" olduğunu ileri sürer.[23]

Altıncı ve son olarak, Anderson'ın iddiasına göre, Spinoza'ya "çokluğun [*multitudo*] ve kamuyu ilgilendiren meselelerdeki çekişmelere dalmış olanların salt aklın buyruğu uyarınca yaşamaya ikna edilebileceğine inananlar, şairlerin altın çağını ya da bir masalı düşlemiş olurlar" dedirten "amansız belirlenimcilik", Althusser tarafından, ideolojinin, insan toplumlarının "soluk almaları ve tarihsel yaşamları için kaçınılmaz element ve atmosfer" olduğu meşhur savına uyarlanmıştır.[24]

Tıpkı Althusser'in Marx'ın "sorunsal"ının "semptomatik suskuları"nı okumaya girişmesi gibi, Anderson da Althusser'in eserlerinin her yanında

* Lat. *Idea*: Fikir, *Ideatum*: Fikrin konusu, nesnesi.
** Lat. Hakikat kendisinin ve yanlışın ölçütüdür.
*** Lat. İçkin neden.
**** Lat. Rastgele deneyim.

tınlayan belli belirsiz yankılara kulak kesilmiştir.[25] Althusserci paradigmanın, daha *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* yayımlanmadan önce göze çarpan bir şekilde, Anglofon sol akademideki popülerliğini yitirmesiyle ve bunu takiben (özellikle de, salt "yaşanmış deneyim"in mahrum olduğu düşünülen bir "Hakikat"e ayrıcalıklı bir şekilde erişebildiği iddiasında olan "Yüksek Teori" varyantlarıyla beraber) genel olarak Marksizme duyulan ilginin azalmasıyla birlikte, bu değerlendirme, uzun süre Althusser'in Spinozacılığının mahiyeti ve içeriği hakkında kabul gören başlıca izah halini almıştır.

Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler, Althusser'deki Spinozacı esini tanımlamaya yönelik Anglofon Marksizmdeki ilk çalışmalardan biridir. Anderson buradaki görüşlerini *Arguments in English Marxism*'de ve *Western Marxism: A Critical Reader* adlı antolojide André Glucksmann'ın "Un structuralisme ventriloque"una yazılan (*New Left Review*'e atfedilmiş olsa da muhtemelen Anderson'ın yazdığı ya da katkıda bulunduğu) yayıncı önsözünde de yineler.[26] Bu çalışma Anglofon Marksizm içindeki müteakip Althusser çalışmalarını büyük ölçüde etkilemiştir ve halen bir ölçüde etkilemeye devam etmektedir. Bir tarafta Steven Smith, diğer tarafta E. P. Thompson, Terry Eagleton ve Ellen Meiksins Wood gibi eleştirmenler, ya birinci durumda olduğu gibi, Anderson'ın savlarını üstüne pek az yorum katarak veya hiç katmayarak aynen devralmış ya da ikincilerde olduğu gibi, Spinoza'nın Althusser için arz ettiği öneme kısaca değinmekle yetinmiştir.[27] Gregory Elliott'ın *The Detour of Theory* adlı çalışması Spinoza-Althusser ilişkisine ve bu ilişkinin tarihsel materyalizmle bağlantısına dair kimi fikir verici tartışmalar içerse de, buradaki değerlendirmesi *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'deki yorum açısından ikircikli kalır. Anderson'ın hükümlerinin hâlihazırda gördüğü genel kabulün dışında kalan iki eser vardır: Andrew Collier'in *Scientific Realism and Socialist Thought*'u, Althusser'in gündeme getirdiği meselelerin halen taşıdığı geçerliliğe ilişkin başka ilginç görüşlerin yanı sıra, Spinoza'nın bileşik cisimler teorisinin Althusserci yapısal nedensellik teorisiyle bağlantılı eşsiz bir ele alınışını sunar. Bu eserlerden ikincisi ise, Christopher Norris'in *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory* adlı çalışmasıdır. Norris, Althusser ile Spinoza arasındaki yakınlıkları konu alan en uzun ve önemli çalışmalardan biri olan bu eserde daha sevecen ve incelikli bir tartışma sunar.[28] Bu iki istisnaya rağmen, Anderson'ın Althusser'in Spinozacılığına ilişkin izahı, Anglofon Marksistler arasındaki (Anderson'ın çalışmasının o dönemde bir yenilik arz etmesinden ve sunumundaki tipik

kendine güvenden kaynaklı) mümtaz konumundan ötürü, gerek teorisyen gerekse aktivist olan sonraki birkaç kuşak Marksist için önemli bir referans kaynağı haline gelmiştir. Söz konusu izahın, kısalığına rağmen (temelde, Spinoza'nın Marksizmle ilişkisinin incelenmesinden farklı bir amaç güden bir çalışmada yer alan, üstelik iki sayfayı geçmeyen bir izahtır bu) böyle bir önemi haiz olması, Spinoza'nın yakın döneme kadar sadece Marksizmde değil, bir bütün olarak Anglofon entelektüel kültürde de nasıl tümüyle marjinal kaldığının göstergesidir. Bizim buradaki çalışmamızın amacı ise, Anglofon Marksizmin Spinoza düşüncesiyle daha yaygın biçimde ilgilenmesinin önündeki mevcut engellerden birini kaldırmak umuduyla, Anderson'ın muhakemesinin eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktır. Bir diğer amacı da, Althusser'in Spinozacılığının mahiyetine ilişkin alternatif bir değerlendirme sunmak ve çağdaş Marksist Spinozacılıklar üstüne ileriki bir çalışmada yararlanılabilecek başlangıç niteliğinde bazı tezler ortaya koymaktır.

Spinoza ve Althusser-Öncesi Marksizm

Yakın dönemdeki çalışmalar, Anderson'ın çözümlemesini dayandırdığı üç varsayımın –yani Althusser-öncesi Marksizmin Spinoza'ya yabancılığı, Althusser'in Spinoza'yı Marx'ın felsefi bir atası olarak önerdiği ve Spinoza'nın belli başlı kimi önermelerini doğrudan kendisine uyarladığı varsayımlarının– bir zamanlar sanıldığı kadar ikna edici olmadığını göstermektedir. Aslına bakılırsa geçtiğimiz son otuz yılda Spinoza araştırmalarında ve Spinoza'ya olan ilgide, Jacobi'nin 1787'de Lessing'in kendisini bir Spinozacı saydığını bildirmesiyle ortaya çıkan *Pantheismusstreit*'ı takiben Alman Romantizmi ve sonrasındaki Spinozacılıkta yaşananla kıyaslanabilecek tam bir canlanmaya şahit olunmuştur. 1960'lı yılların sonunda Fransa'da Macherey, Balibar, Tosel ve Negri gibi Marksistlerin çalışmalarıyla başlayıp, daha yakın zamanda Montag'ın çalışmalarıyla devam eden bu canlanma, Spinoza'nın tanrı sarhoşu bir panteist olarak sahip olduğu imajının dönüştürülmesinde merkezî bir rol oynamıştır.[29] Bu çalışmalar, bilhassa, Anderson'ın Althusser-öncesi Marksizmin Spinoza'ya büyük ölçüde yabancı olduğu yönündeki iddiasının iki nedenden ötürü artık kabul edilemez olduğunu açığa kavuşturmuştur: Birincisi, Marx'ın kendisi Spinoza'yı tutkuyla okumuş ve defterlerine "Spinoza'nın *Tractatus Theologico Politicus*'u, Karl Marx tarafından" gibi

tuhaf bir başlık altında Spinoza'dan pasajlar kopyalayacak kadar işi ileri götürmüştür. Anderson, kuşkusuz, bu bağlantının farkındadır ama buna rağmen "Marx'ın Spinoza'dan özel olarak etkilendiğine dair neredeyse hiç emare olmadığını" iddia edip şunu ekleyiverir: "Marx'ın eserlerinde bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar, hem de oldukça sıradan Spinoza atıfları vardır."[30] Bununla birlikte, Yirmiyahu Yovel'in *Spinoza and Other Heretics* adlı çalışmasında da ortaya koyduğu gibi (burası önemli, çünkü Yovel Spinozacı bir "sapma"yı haklı çıkarma amacı güden bir Marksist değildir), Marx'ın Spinozacı temalarla bağlantısı, gençliğinde ona yaptığı açıktan atıfların ötesine geçerek, "olgunluk" dönemi çalışmalarında kalıcı bir etkiye dönüşmüştür.[31] Anderson'ın benzer şekilde Plehanov, Labriola, hatta Engels gibi isimleri bir yana bırakarak, ilgisi Spinoza'ya kayan kayda değer ilk Marksistin Althusser olduğunu iddia etmesi de yanlıştır.[32] Zira Montag'ın dikkat çektiği gibi, Marksizmdeki Spinozacı sapmaların tarihinin,

> halen tam bir izahı yazılmış değildir. 1890, 1920, 1970 ve 1980'li yıllarda Marksizm içinde yaşanan ve birbirini izleyen her kriz döneminde, ki çoğunlukla, bir "son" olarak selamlanan ekonomik ve/veya politik bir krizin ardından, kapitalizmin istikrar sağlayarak genişlemesiyle koşullanan dönemlerdir bunlar, çoğu Anderson'ın çizdiği Batı Marksizmi profiline uymayan (Thalheimer'den Negri'ye) mühim Marksistler, yüzlerini Spinoza felsefesine dönmüşlerdir.[33]

İkincisi, açıktan atıfların olup olmaması, Pierre Macherey'nin, Heidegger, Adorno ve Foucault'ya atıfta bulunarak ama kuşkusuz Spinoza'yı da akılda tutarak, bir düşünürün "felsefi güncelliği" dediği şeye açıklama getirmez. Macherey'ye göre,

> bir felsefe, sadece bir referans kaynağı yahut tefekkür ve inceleme nesnesi arz ettiği için değil, aynı zamanda, dert ettiği meseleler ve ortaya koyduğu kimi kavramlar itibariyle, açıktan yapılan her alıntıdan bağımsız olarak, yazarları artık yaşamıyor olsa da, yeni zamanlarda geliştirilen başka düşünce biçimlerine eşlik etmeyi sürdürdüğü [...ve] felsefi düşünceye yeni açılımlar kazandıracak fikirler uyandırdığı için geçerli yahut güncel sayılabilir.[34]

Nitekim Spinoza düşüncesinin önceki bazı Marksizmler için taşıdığı bu "felsefi güncellik" ve Spinoza'nın Marksizmin çağdaş yenilenmesinde

başvurulacak önemli bir kaynak olduğu fikri, başta Macherey, Balibar, Negri ve Montag'ın çalışmaları olmak üzere yakın dönemli Spinozacı Marksist araştırmaların temel tezi olmuştur.

"Marx'ın Tek Doğrudan Atası"

Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler'den sonraki yayınlar da, Althusser'in Spinozacılığının, Marksizm-öncesi felsefeden alınmış temalarla Marksizmi destekleme yönünde Batı Marksizmindeki genel eğilim içinde massedilmesine kuşkuyla bakmıştır. Elbette *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'taki Spinoza'ya ilişkin nadiren metinsel belirliliğe sahip, çoğu kez ise dramatik (ve yer yer çelişkili) olan *ex cathedra** beyanlar, önceki Batılı Marksist teorisyenlerin Hegel üzerinden yaptıkları gibi, Althusser'in de Spinoza'nın eserlerini "bizzat Marx'ın eserlerinin anlamının yorumlanmasında yararlanılabilecek öncel bir bakış noktası" olarak gördüğünü ima eder gibidir.[35] Althusser, sözgelimi *Kapital'i Okumak*'ta, "*felsefenin mevcut yapısal ilişkilerinde*, şu durumda *mevcut teorik sorunsalda* gerçek dönüşümlere yol açan olaylar" şeklindeki "*tarihsel kapsamdaki felsefi olaylar*" tanımına bir giriş olarak, "*tarihsel olgu*" fikrini, "*mevcut yapısal ilişkilerin dönüşümünü etkileyen olgular*" şeklinde geliştirmiştir.[36] Bunun ardından Althusser, böyle bir dönüşümün paradigmatik örneği olarak Spinoza'yı örnek gösterir ve şöyle der:

> Spinoza'nın felsefesi, felsefe tarihine eşi görülmemiş bir teorik devrim getirmiştir ve bu kuşkusuz, tüm zamanların en büyük felsefi devrimidir; öyle ki Spinoza'yı, felsefi açıdan Marx'ın tek doğrudan atası olarak kabul edebiliriz.[37]

Keza *Marx İçin*'de de ("Genç Marx Üzerine" başlıklı yazıda) Althusser Marx'ın, gerek klasik gerekse Batılı Marksizmin büyük ölçüde varsaydığı gibi Hegel'i içererek aşmaktan ziyade, ideolojik gizemleştirmeden kurtulmuş bir bilimsel söylem tesis etmek amacıyla gerçek tarihe "geri çekildiği"ni yahut "döndüğü"nü öne sürer. Althusser'in vardığı sonuca göre bilim (Marksizm), ideolojinin (felsefenin) "hakikati"ne değil, daha ziyade, onları "düşünmüş ve kuşatmış olan ideolojiyi (mantıksal ve ta-

* Lat. Kürsüden, yetkili.

rihsel olarak) önceleyen özgün nesneler"e dönmek suretiyle oluşturulan alternatif bir düşünce-biçimine tekabül eder.[38] Althusser bu savına kısmen açıklık getirmek içinse şunu öne sürer:

> Bilim, hiçbir sıfatla, Hegelci anlamda ideolojinin hakikati olarak kabul edilemez. Bu ilişki altında eğer Marx'a bir felsefi soy bulmak istenirse, Hegel'den ziyade Spinoza'ya başvurmak gerekir. Birinci tür bilgi ile ikinci tür bilgi arasında, Spinoza, kendi dolaysızlığı içerisinde (Tanrı'daki bütünlükten soyutlanırsa) tam anlamıyla radikal bir süreksizlik varsayan bir ilişki öngörüyordu. İkinci tür bilgi, birincinin anlaşılırlığını sağlıyor olsa da, onun hakikati değildir.[39]

Demek ki bu ve buna benzer beyanlar, Anderson'ın vardığı sonucu –yani Althusser'in, Spinoza'nın Marx'la ilişkisine dair genel (ve retorik) beyanlarının ardında, Marx'ı anlamak için gereken felsefi zemin olarak Hegel'den ziyade Spinoza'yı öneren gelişmiş ve tutarlı bir sav olduğu sonucu– anlaşılır kılmaktadır.[40] Fakat *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'in yazımından kısa süre sonra ve yayımından kısa süre önce, Althusser'in Özeleştiri Öğeleri (1974) yayımlanmış ve kitabın bir bölümünde Althusser, kendi düşüncesi ile Spinoza'nınki arasındaki asli uyuşma yahut ayrılık noktalarına netlik getirmese de, Spinoza'ya atıflarının daha karmaşık bir izahını sunmuştur. Özeleştiri Öğeleri'nin yayımlanmasından sonra Anderson'ın kendi çözümlemesine iliştirdiği bir dipnotta da belirttiği gibi, "Althusser'in –Spinoza'yla ilişkisine dair– izahı, metinsel atıflardan ve belirgin mütekabillerden tipik biçimde yoksun olması bakımından belirsiz ve genel kalmaktadır."[41] Keza bu, Althusser'in Marksizmin oluşumunu anlamada Spinoza'nın geçerliliğine ilişkin iddiasını geri çektiğini söylemek anlamına da gelmez. Althusser Özeleştiri Öğeleri'nde Spinoza'ya ayırdığı bölümde, Marx-Spinoza akrabalığı konusunda *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'deki kısa yorumlardan bile daha iddialı savlar öne sürmüş ve Spinoza'nın, Marx'ın düşüncesinin tek başına (şematik ve gelişmemiş) bir önbiçimlenimini teşkil ettiğine yönelik daha öte savlar sunmaya girişmiştir. Öte yandan, Althusser bu bölümde Spinoza'yla olan felsefi, şahsi ve politik düzeydeki karşılaşması üzerine uzun uzadıya bir tefekküre dalmıştır –ki bu da onun Batı Marksizminde, "Marx'ın felsefesini meşrulaştırmak, açımlamak yahut ilavelerle desteklemek" amacıyla Marksizm-öncesi felsefeye yapılan dönüşlerin çizgisini takip etmekle yetindiği yönündeki her tür değerlendirmeyi hükümsüz kılar. Geriye dönüp bakıldığında,

bu bölümde Althusser'in Spinoza'yla ilişkisinin en önemli özelliğinin, Spinoza-Marx akrabalığı konusunda öne sürdüğü sağlam iddialardan çok, söz konusu karşılaşmayı besleyen felsefi okuma ve etkinlik yönteminin ayırt edici mahiyeti olduğunu görmek mümkündür. Althusser Spinoza'da, *avant la lettre** *Kapital*'in bir izahından ziyade, Marx'ın eserlerine ve kendi eserlerinin bunlarla ilişkisine dair ona bir kavrayış kazandıran turnusol kağıdını bulmuştur.

"Bir Sapma, Ama Başka Bir Sapmayla Bağlantılı Bir Sapma"

Althusser Spinoza'yla bağlantısını *sapma* başlığı altında değerlendirir. Althusser'in belirgin bir felsefi anlamda ve Marksist mirasa dair tam bir farkındalıkla kullandığı bir terimdir bu. Althusser Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinin aşılamamış güçlüğüne ilişkin şöyle der: "Senelerdir bilmecemsi metinlere ve onlar üzerine yapılan acınaklı yorumlara çarpıp duran bizlerin, geri çekilip başka bir yola sapmamız gerekti."[42] Söz konusu karar için ise iki neden öne sürer. Bunlardan biri, Hegel düşüncesinin tam da bir sapma üzerine kurulu olmasıdır: Spinoza dolayımıyla gerçekleşen bir sapmadır bu. Ya da daha doğrusu, Hegel Spinoza'nın ortaya koyduğu sorunlara belli yorumlar ve çözümler getirmiş, bu da Hegel'in kendi sisteminin ayırt edici yönelimini ortaya çıkarmıştır, ki oradan dolayımlanıp (uygun biçimde "baş aşağı çevrilerek" ve "gizeminden arındırılarak") Marx'ın ("Mutlak İdealizmin *Büyük Mantık*'ının 'en spekülatif' bölümlerinden ödünç alınmış") eleştirel ve materyalist diyalektiğini mümkün kılmış sistemdir bu.[43] İşte bu nedenle, Spinoza'ya geri dönmek, Spinoza düşüncesinin Hegelci sentezde gizlenmiş olan ve –Althusser'in dediği gibi– Marx'ın eserlerinde ancak belli belirsiz yeniden su yüzüne çıkan radikal yanlarını (en çok da, teleoloji ve öznellik karşıtlığını) inceleme olanağı sağlamıştır. Althusser'in, yorumlarının bir yerinde belirttiği gibi, "Spinoza bize, Hegel'in kusurunu görme olanağı sağlamıştır."[44]

Althusser'in Spinoza dolayımıyla gerçekleştirdiği sapma, buraya kadar, Batı Marksizminin Marx'ı anlamak için önsel bir felsefi bakış noktası bulma saikiyle bağdaşıyor gibi görünebilir; gerçi bu saikin dayandığı belirgin felsefi menşe, (sözgelimi Anderson her ne kadar bu

* Fr. Kesin biçimini almadan önceki.

örneği, mahkûm ettiği Batılı Marksist yönelimin olası bir istisnası saysa da, Timpanaro'nun Marx'ı Leopardi ile tamamlamasında olduğu gibi) tarihsel materyalizmin yabancı ilavelerle saflığını bozan bir eklektizm sayılarak, öyle kolay kolay reddedilemez.[45] Ne var ki Althusser'in söz konusu sapma için öne sürdüğü ikinci neden, bu kalıptan kati surette ayrılmakta, üstelik onun Spinoza'yı okumakta bulduğu faydaların daha anlamlı ve açıklayıcı bir izahını sunuyor görünmektedir. Althusser'e göre, felsefi bir sapma, Marx'ı anlamaya çalışanların karşılaştığı genel soruna, yani Marx düşüncesinin eşsizliği ve karmaşıklığı sorununa, kendisinin getirdiği nevi şahsına münhasır bir çözümden fazlasıdır. Aksine, sapmalar yahut geri dönüşler felsefe pratiği için elzemdir. Bir felsefe, der Althusser, "kendi *konumları*na sahip olabilmek için, yalnızca diğer felsefelere göre farklılığını 'işleyerek' varolur; yakınlıkları ya da zıtlıklarıyla, bu farklılığı ona hissettirebilen, algılatabilen ve kavratabilen diğer felsefelere göre."[46] Bu tanım, başka hiçbir felsefeye, Althusser'in sapma teorisine kendi deneyimi itibariyle esin ve model oluşturan Marx'ın felsefesi kadar uymaz. Althusser şöyle bir soru sorar: "Marx'ın bitmek bilmeyen incelemeleri boyunca yaptığı şey, Hegel'den kurtularak kendisini kavramak için Hegel'e geri dönmekten, Hegel'den farkını koyarak kendisini tanımlamak için Hegel'i yeniden keşfetmekten başka nedir ki?"[47] Althusser bu noktanın altını çizmek için şöyle der: "Marx [...] Hegel *dolayımıyla* tek bir sapma yapmakla yetinmedi; aynı zamanda, belli kategorileri kullanmakta ısrar ederek, açıktan açığa, 'Formların büyük düşünürü' Aristoteles'e de sürekli başvurdu."[48]

Öyleyse Althusser, Marx'ın kendi felsefi pratiğine can katan bu dinamiği anlamak –böylece de onun düşüncesinin içine girmek ve onu yirminci yüzyılda baş gösteren yeni meydan okumaları karşılayacak şekilde geliştirebilmek– için, bu felsefeyi başlangıçta ortaya çıkaran felsefi prosedür ve koşulları taklit etmenin (daha cömertçe söylersek, yeniden üretmenin) gerekli olduğunu öne sürer. Althusser'in de kabul ettiği gibi, bu yineleme stratejisinin benimsenmesi, belli riskleri göze almayı gerektirir. Marx'ın bilhassa Hegel dolayımıyla gerçekleştirdiği kendi felsefi sapmaları, teorik bir bedeli de beraberinde getirmiştir (Althusser'e göre sonraki Marksistleri yanlış yollara sevk eden Hegelci ifade tarzıyla flörtleşme, Hegelci [ideolojik] kavramların Marx'ın olgunluk eserlerinde bile yeniden belirmesi, Althusser'in Marx'ın erken dönem teorisindeki Mesiyanizmi daha sonra gözden geçirirken ortaya attığı epistemolojik kopuşun hep geçici konumu). Fakat bu bedeli saptamak ve Marx'ın kendi

sapmalarını gerçekleştirirken ödediği bedelin yanı sıra, daha sonrasında Althusserci ekolün ödemeyi göze aldığı bedeli anlamak, "ancak bizim de bu sapmalar üzerine çalışmamızla" mümkün olacaktır. "Kendi öznel tarihimizde ve mevcut ideolojik ve teorik konjonktürde, bu sapma kendisini bir zorunluluk olarak dayatmıştır."[49] Althusser, buradan hareketle, kendisinin ve çalışma arkadaşlarının "geri dönüşü"nün altında yatan asli gerekçe ve motivasyonu şöyle izah eder:

> Marx'ın felsefesini biraz daha iyi anlayabilmek için, Spinoza *dolayımıyla* bir sapma gerçekleştirdik. Daha kesin konuşmak gerekirse, Marx'ın materyalizmi bizi Hegel *dolayımıyla* gerçekleştirilen zorunlu sapmanın anlamını *düşünmeye* zorladığı için, *biz de Marx'ın Hegel dolayımıyla gerçekleştirdiği sapmayı biraz daha iyi görebilmek amacıyla, Spinoza'ya saptık.* Sonuçta gene bir sapma, ama başka bir sapma üzerinden bir sapma oldu bu.[50]

Althusser'in 1960'ların en önde gelen anti-Hegelcisi olarak yaptığı ün hesaba katıldığında (ki ilk dönem yazılarının yayımlanmasıyla ve bu yazıların –daha sonraki diğer birçok yazısının aksine– Hegel'in eserleriyle içten içe bağlantılı olduğunun ve Hegel'in mutlak reddinden ziyade bir eleştirisi olduğunun anlaşılmasıyla birlikte, makullüğü son yıllarda azalmış bir algıdır bu), Spinoza dolayımıyla gerçekleştirdiği sapmaya ilişkin izahının fiilen felsefi prosedürlerin en Hegelcisini onaylıyor gözükmesi ironiktir: süregelen felsefe pratiğinin tarih-öncesini ve olanaklılık koşullarını oluşturan girift bilişsel gelişimi, düşüncede ve yoğunlaştırılmış bir biçim içinde yinelemek suretiyle, önceki felsefelerin iç biçimini, bu felsefeleri meydana getiren organik ilişkileri anlamanın bir parçası olarak kavrama yönünde fenomenolojik bir girişim. Hegel gibi Althusser de, kendi fenomenolojisini, tarihte –yani önceki çağlarda ortaya çıkan aktüel felsefi biçimlerde– temellendirmeye girişmiş, bunu da bir zanaatçı edasıyla, Marx'ın düşüncesinin ayırıcı özellikleri olarak öne sürdüğü şeylerin meşakkatli ve önü tıkanmış belirişinin izini süren yoğun bir tarihsel anlatı, Marksist bilimin sahici bir Kalvari'sini* yaratarak yapmıştır. Öte yandan, gene Hegel'e benzer şekilde, söz konusu yoğunlaştırılmış *Bildungsroman*'ın önemi, fenomenolojik açıdan bakıldığında, Althusser'in düşüncesine, bu önceki biçimlerin önemli özelliklerini, bu biçimlerin potansiyellerini kendi

* Kalvari (İng. *Calvary*): İsa'nın çarmıha gerildiği söylenen tepenin adı. Aynı zamanda bu olayı temsil eden resim ya da heykeller.

pratiğinde gerçekleştirebilecek şekilde yineleme ve içselleştirme olanağı sağlamış olmasından kaynaklanır.

Althusser'in aslen kendi otobiyografisi için kaleme almış olduğu, fakat İngilizcede *The New Spinoza*'nın bir bölümü olarak ancak yenilerde yayımlanan beyanları ise, onun son derece hissi, şahsi ve aynı zamanda doğrudan politik olan Spinoza okumasının başka bir yönünü daha ortaya çıkarmaktadır. Althusser'in bir felsefi stratejist olarak Spinoza'ya beslediği hayranlık ortadadır; aslına bakılırsa, herhangi müstakil bir felsefi önermenin üstünde ve ötesinde Althusser'i Spinoza'ya çekenin en çok da *Etik*'in incelikli polemik stratejisi olduğunu söylemek abartılı olmaz. Nitekim ilginç biçimde Mao'nun gerilla savaşı teorisiyle kıyasladığı "devrimci felsefi strateji"dir bu.[51] Althusser şöyle der:

> Spinoza'da beni büyüleyen başka bir şey de felsefi stratejisiydi. [...] Spinoza da işe Tanrı'dan başlıyordu! İşe Tanrı'dan başlıyordu ve aslında (en beter düşmanlarının dâhil oldukları geleneğin tamamına bakınca, öyle olduğuna inanıyorum) bir ateistti (Da Costa ve zamanının başka birçok Portekiz kökenli Yahudisi gibi). Üstün bir strateji uzmanı olarak, hasmının en önemli müstahkem mevkiini ele geçirerek işe başlıyordu. Daha doğrusu oraya sanki kendi kendisinin hasmıymış gibi, dolayısıyla düşmanın amansız hasmı olma şüphesini bertaraf ederek yerleşiyor ve teorik kaleyi, onu bütünüyle tersine dönüştürecek biçimde, yani kalenin toplarını kalenin sahibine döndürürcesine, yeniden tertipliyordu. [...] Genelde filozoflar işe böyle girişmezler: İşgal edilmiş olup önceki tezlerce korunan ve savunulan alanı ele geçirmeye adanmış tez güçlerini hep belli bir *dışsallık*tan saldırıya geçirirler.[52]

Althusser Spinoza düşüncesinin konjonktürel mahiyetine ilişkin yorumunun, kendi felsefi pratiğinde karşısına çıkan politik vazifeler hakkındaki kavrayışı üzerinde derin bir etkiye sahip olduğunu da ekler. Ona göre Spinoza, ortodoks teolojik konumları, onları karşıtlarına dönüştürecek kadar içeriden zapt etmek ve bizzat dayandıkları kesinlikli *Kutsal Kitap* yorumlarında teologları alt etmek suretiyle "sapkınlık konusunda tarihin en büyük derslerinden birini" vermiştir.[53] Hal böyleyken neden Althusser de, Marx ve Engels'in belli eserlerine atfedilen *Kutsal Kitap* statüsüne dayanan ve kendisine has bir "diamat" yorumbilgisine sahip egemen Stalinist ortodoksiyi benzer bir dönüşüme uğratmak için kafa yormuş olmasın?[54] Keza buradaki mesele, Spinoza'nın "Marx'ın sakalsız hali" olup olmadığını tartışmak değil,

en azından Althusser'e, önceki bir çağda, yani on yedinci yüzyıl sonunun teoloji tartışmalarında ilk hallerini bulmuş gibi görünen bir dizi güncel soruna göğüs germek için Spinoza'dan esin almaya çalışma meselesidir. Althusser'in de açıkça dile getirdiği gibi, "kuşkusuz bu –Spinozacı– strateji, kişisel felsefi ve politik stratejim açısından beni rahatlatıyordu: Parti'yi kendi önermeleri içinden ele geçirmek... Ne iddiaymış ama!"[55]

Bu iddianın politik içerimlerini birazdan inceleyeceğiz. Şimdilik Althusser'in felsefi sapma teorisi bizi, onun Spinoza'yla kurduğu bağlantıda Anderson'ın üçüncü varsayımının savunduğu türden basit bir uyarlamadan daha dinamik bir şeyin söz konusu olduğu ihtimaline götürmeli. Yukarıda da gördüğümüz gibi Anderson, Althusserci sentezin ana özelliklerinin birçoğunun, Spinoza'dan "düpedüz çekip çıkarılmış", "doğrudan alınmış", "sadık kalınarak türetilmiş" olduğunu öne sürüyordu.[56] Bu iddia, hem örtük ve tartışılmamış savları, hem de konuyu hafife alan kısalığından ötürü sonraki Anglofon Marksist araştırma üzerinde yaptığı etki bakımından, Anderson'ın Althusser-Spinoza ilişkisinin mahiyetine ilişkin tanımlamasının kuşkusuz en önemli unsuruydu.[57] Anderson'ın bu iddiası tartışmasız kabul gördüğü halde, aslında tartışmaya açık olan iki savı ima etmektedir: Bunlardan birincisi, Althusser'in Marksizminin aslında en ufak biçimde *onun* Marksizmi olmayıp, Marksizm-öncesi metafiziğin temalarının bir geri dönüşümü, Spinoza düşüncesinin yirminci yüzyıl Batı Marksizmine doğrudan aktarımı olduğu savıdır. Başka bir deyişle, Althusserci sistemin kökeni Spinoza düşüncesinde yatmaktadır (ve Anderson yaptığı talihsiz metafor seçimleriyle, Althusser'i bazen bile bile intihal yapmakla itham eder adeta). Buradan doğan ikinci örtük sav ise Althusser'in eserlerinin politik zaaflarının, Spinoza'ya olan itimadına bağlanabileceği yahut bu zaafların bazılarından, (en âlâ iftiralarda görülen) kılıfına uydurulmuş belirsiz bir anlamda, Spinoza'nın "sorumlu" olduğu yönündedir.[58] Birinci sav, Althusserci girişimin özgüllüğünü ve olanaklılık koşullarını düşünmeyi olduğu kadar, Althusser'in Spinozacı sapmasının, Marksist teori-pratik birliğini yeniden sağlama derdinde olanlar için arz ettiği politik dersi çıkarmayı da imkânsızlaştırır. İkinci sav ise, Spinoza'nın Marksizmle münasebetini ve onun açısından arz ettiği verimliliği, Althusserci projenin fark edilmiş zaaf ve başarıları temelinde değerlendirmeye dönük bir eğilime yol açar. Althusserciliğin 1970'lerin sonunda uğradığı çarpıcı itibar kaybı veri alındığında, Spinoza ile Althusser arasında kurulan denklik, yukarıda dikkat çektiklerimizin dışında kalan çoğu durumda zarar verici olmuştur. Her iki sav da, Anderson'ın

Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler'deki temel tezine bilmeden ters düşecek şekilde,[59] bir felsefi özün bir düşünürden başka bir düşünüre tarih dışı aktarımına dayalı bir teoriyi, *Alman İdeolojisi*'yle başlayan gelenekle pek bağdaşmayan bir teoriyi onaylamasına yol açmıştır. Fikirler tarihi alanına yapılan tam anlamıyla Marksist bir müdahale, farklı düşünürler arasında, kavramlarının görünürdeki benzerliğinden hareketle öze dair (hatta virtüel) bir özdeşlik kurmaya rıza gösteremez. Althusser ile Spinoza arasında dikkat çekici bir benzerlik varsa, böylesi sıra dışı bir olayı açığa çıkaran zihinsel, tarihsel ve politik *nedenler*in girift etkileşimini *açıklamayı* amaçlayan tarihsel-materyalist bir inceleme ortaya koymak gerekir.

Bastırılanın Geri Dönüşü

Warren Montag'ın çalışmaları, işte böyle bir açıklama için gerekli olan başlangıç noktasıdır. Anderson'ın, Althusser'in Spinoza düşüncesinin asal unsurlarını düpedüz ve doğrudan kendisine uyarladığı savına getirdiği ihtiyatlı bir eleştirisinde Montag, bunun yerine, iki düşünür arasında, salt Althusser'e ait öznel bir olumsallığa dayanmaktansa, bu iki felsefenin üretildiği tarihsel bağlamların benzerliğini –ve tekilliğini– merkeze alan daha belirli bir ilişki olduğunu göstermeyi amaçlar. Montag şöyle der:

> Spinoza'nın Althusser üzerindeki etkisinden bahsetmek, her iki düşünürün de reddettiği kavramsal bir rejimi onaylamak anlamına gelecektir. "Etki" kelimesi Althusser'in eserlerinin önemli bir kısmının, sınırlarını Spinoza'nınkilerin belirlediği kavramsal uzamın tam göbeğinde yer alan bir teorik proje arz etmesi bakımından, bizatihi Spinozacı olma tarzını anlatmaktan çok uzaktır. Kuşkusuz bu konum alış, Althusser'in kendisinin de belirttiği gibi, şahsi bir seçimin neticesi olmaktan ibaret değildir. Burada söz konusu olan, daha ziyade, Spinoza'nın on yedinci yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran teorik güçler arasındaki ilişkinin belirlediği teorik mücadelesinin, 1960'lar Fransa'sının teorik konjonktüründe kendisini yinelemesidir. Bastırılanın geri dönüşü olarak da niteleyebileceğimiz bu yineleme, çözümlenmesi gereken bir çatışmanın varlığına işaret etmiştir ve etmeyi de sürdürmektedir.[60]

Montag'ın yazının ilerleyen kısmında da savunduğu gibi, söz konusu yinelemeyi kavramların basit bir tekrarından ibaret görmemek gere-

kir. Burada daha ziyade, konjonktürel özelliklerin bir yinelenişi veya daha net bir ifadeyle, ayırt edici bir felsefi ve politik bölgenin yeniden belirişi, Althusser'in Spinoza düşüncesinin önemli unsurlarını "yeniden-güncelleştirme"ye girişmesine olanak sağlayan bir yeniden beliriş söz konusudur. Montag'a göre, bu durum kabul edildiğinde *Kapital'i Okumak*'ta yer alan ve birçok eleştirmene anlaşılmaz gelen Spinozacı temalar,

> bir Spinoza yorumu değil, belli hipotezler karşısında başka hipotezlerden yana saf tutmak, bu hipotezleri uç sonuçlara kadar, aşkınlık, gayri-maddilik veya ideallik nosyonlarının hâkim olduğu bir teorik aygıtın parçalanışına kadar götürmek suretiyle Spinoza'nın metinlerine yön veren güçler ilişkisine yapılan bir müdahaledir. Söz konusu müdahale öyle noksansız bir materyalizm ortaya koyar ki, bu materyalizm, Spinoza'nın üç yüzyıl önceki eleştirmenleri için olduğu gibi, Althusser'in eleştirmenleri için de okunaksız ve düşünülemez olarak kalmıştır.[61]

Montag daha yakın tarihli bir çalışmasında, Spinoza düşüncesinin, onu böyle bir "yeniden güncelleştirme"ye yahut "yeniden mevzilendirme"ye uygun kılan özelliklerini saptamaya girişir. Montag'a göre,

> Spinoza'nın eserleri hiçbir zaman tam olarak kendi üstüne kapanmayan, yani onu kati surette "rasyonalist", hatta "materyalist" olarak kategorileştirmeye imkân verecek sonlu bir önermeler veya argümanlar dizisiyle asla tam anlamıyla özdeşleştirilemeyecek bir felsefe oluşturur.[62]

Montag söz konusu "açıklığın", Spinoza düşüncesinin bir belirsizliği yahut muğlâklığı olarak değil, daha ziyade *Etik*'in asli felsefi stratejisinin –Andre Tosel'in, Spinoza'nın tek tözü *Deus sive Natura* olarak tanımlamasından hareketle *sive*'nin işlemi diye adlandırdığı işlemin– bir işlevi olarak anlamak gerektiğini vurgular. Montag'ın da öne sürdüğü gibi, "bu felsefi slogan, aşkınlığın radikal ilgasını aynı anda hem onaylayıp hem de onayladığını reddetmesi bakımından, Spinoza felsefesinin biçimini de içeriğini de özetler niteliktedir." "Burada birinci terim ikinciye tercüme edilir, sonra da onun tarafından yerinden edilir. Tanrı Doğaya karışarak yok olur"[63] –fakat böyle bir tercüme ve yerinden edilme daima geçici kalmak durumundadır. Montag'a göre, bütün *apriori* aşkınsal teminatları bir kenara bırakmasından ötürü, Spinoza'daki aşkınlık reddiyesi, ancak çokluğun aşkın otoritenin iktidarı (*potestas*) karşısında kendi içkin gücünü (*potentia*) yeniden ortaya

koyma amaçlı hareketleriyle ilişkilendirildiği zaman "aktüel" hale gelebilir. İşte 1960'lar böyle bir uğrağa sahne olmuş, Spinozacı temaların Althusserci girişimde yeniden belirmesi de böylelikle olanaklı hale gelmiştir. Bu koşullar 80'li ve 90'lı yıllardaki gerileyişin gölgesinde kaldığında ise, Althusser ve Spinoza'nınki gibi materyalist içkinlik felsefeleri kaçınılmaz olarak bir kez daha "okunaksız ve düşünülemez" bir hal almıştır.

Montag'ın bu yorumu *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'de öne sürülen yorumlarla kıyaslandığında gerçek bir ilerleme arz eder. Bir "köken" yahut "etki" retoriği benimsemeyi reddeden ve bunun yerine Spinoza düşüncesinin Althusser'deki "güncelliği"ni kavramaya çabalayan Montag, bu suretle her iki düşünürün hakkından gelmeye çalıştığı süreğen sorunları şekilci bir edayla görmezden gelmek yerine, bunların bir değerlendirmesini yapma aşamasına geçebilmiştir. Montag bilhassa Althusser'in Spinozacılığını ele alış biçimi itibariyle, farklı çağlardan düşünce-biçimleri arasındaki ilişkiye dair incelikli bir materyalist teori geliştirme aşamasındadır. Benjaminci terimlerle ifade edersek, Montag'ın çözümlemesinin Althusser'in Spinozacılığını, "tehlike anında" bir an parlayıp sönen "bir anıyı yakalayıp ele geçirmesi" olarak nitelediği söylenebilir; Althusser'in Fransız Komünist Partisi ve enternasyonal Komünist harekette hüküm süren Stalinist ortodoksiye yönelik içkin eleştirisine teorik kaynak sağlamak amacıyla "hakikat arayışında kabul görmüş yolları reddetme"ye çabalamış başka bir düşünürle yüzyıllar aşarak kurduğu bir ittifaktır bu.[64] Montag bu ittifakın sadece bir tekrardan ibaret olmayıp, uzundur ihmal edilmiş olan materyalist bir anti-aşkıncılığın bir açılımını oluşturduğunu vurgulamak suretiyle, Althusser'in Spinozacılığının politik açarlar sunan olumlu yanlarını düşünmemize olanak sağlar.

Gene de Montag'ın çözümlemesinin en azından bir açıdan eksik kaldığını düşünüyorum: Bu çözümleme Althusser'le Spinoza'yı birleştiren noktalara vurgu yaparken, Althuser'i Spinoza'dan ayıran noktaları düşünmeye yeterince alan açmamaktadır. Althusser ile Spinoza arasındaki (ileride göreceğimiz gibi, bazen görünüşteki özdeşliklerinin içinde beliren) farklılıkları düşünmeye girişmek, Althusserci mirasın yeniden değerlendirilmesi açısından, en az onun Spinozacı sapmasını aceleci sapkınlık ithamları karşısında savunmak kadar önemlidir. Zira böyle bir değerlendirme bu sapmanın hem olumlu hem de olumsuz sonuçlarını düşünmemize, dolayısıyla bu sapmanın, tarihsel materyalizmi benzer yöntemlerle yenilemeye yönelik güncel girişimler için sunduğu dersi çıkarmamıza olanak sağlar. Althusserci sapmanın bir unsurunu teorileştirmenin

ilk adımı olarak bu alanı açmak için şu tezi ortaya atacağım: Althusser'in Spinozacılığının, Anderson'ın iddia ettiği gibi Spinoza düşüncesinin doğrudan uyarlanması ya da Montag'ın iddia ettiği gibi bir devamı ve açılımı olmaktan ziyade, Spinoza düşüncesinin *biçimsel* yapılarının yirminci yüzyıl Marksist politikasının çok farklı *içeriğine* fazlasıyla girift bir *aktarımını* içerdiği söylenebilir.[65] Söz konusu aktarım Althusser'in Marksist teorinin süregiden gelişimine önemli bir katkı sağlamasına olanak sağlamışsa bile, bu kazanım, Althusser'in de çok iyi bildiği gibi, potansiyel olarak olumsuz politik ve teorik sonuçlarla bedeli ödenecek belli risklerden azade değildir. Bu tezin geçerliliğini ispat etmek için, Spinoza ve Althusser düşüncesinin iki asal önermesini birbiriyle karşılaştırarak bu konuyu noktalayacağım: Spinoza'nın içkin neden olarak Tanrı anlayışında örtük biçimde bulunan neden-etki denkliği ve Althusser'in "yapısal nedensellik" nosyonu. Althusser'in bu nosyonu ilk bakışta bütünüyle Spinoza'dan devralınmış gibi görünse de, görünüşteki bu benzerliğin altında iki düşünür arasındaki daha derin tarihsel ve köklü ayrılıklar yatmaktadır; ki bu ayrılıklar ancak iki düşünür arasındaki ilişkinin ve ortaya attıkları kavramların mahiyetine ilişkin bütünüyle tarihselleştirilmiş bir izah yoluyla anlaşılabilir.[66]

Deus sive Natura

Spinoza Tanrı'nın "tüm şeylerin geçişli değil, içkin nedeni" olduğunu ileri sürerek on yedinci yüzyılın teolojik düzeninde skandal yaratmıştır.[67] Spinoza Yahudi-Hıristiyan ortodoksisinin, (sonlu) yaratımlarına önsel ve dışsal bir (sonsuz) Tanrı olan aşkın yaratıcısı yerine, –zihnin tözün özünü kavramasına olanak tanıyan– sonsuz sayıda sıfattan oluşan[68] ve sonlu dünyanın kendiliklerini oluşturan farklı tarzlara girerek değişen tek bir tözün; mutlak olarak sonsuz ve kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) olan tek bir tözün olduğunu (*Deus sive Natura*) ortaya koymuştur. Tanrı bir insanın sahip olduğuna benzer sıfatlara; sözgelimi bir iradeye, arzuya, iştaha, yani her türden eksiklik ve sınırlılık emaresine sahipse, gerek Yahudi gerekse Hıristiyan ortodoksisinin yaptığı gibi, her şeyi bilen, her şeye kadir ve sonsuz bir Tanrı'dan bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Spinoza'ya göre bu çelişkinin tek çözümü, Tanrı'yı hiçbir sınırlama getirilemeyecek olan, sonsuz güçlere sahip mutlak anlamda sonsuz bir varlık olarak, yanlış bir sonsuzluk değil de doğru bir sonsuzluk olarak kavramaktır. Sonlunun somutluğunun karşısına, bir soyutlama olarak kavranan sonsuzu koymak,

üstesinden gelinmesi gereken öncelikli (insanca, pek insanca) önyargıdır. Althusser'in de fark ettiği gibi Spinoza, yaşadığı çağın teolojik kesinliklerini, ortodoksisinin tasarladığından oldukça farklı bir şeye dönüşene dek kendi mantıksal sonuçlarına götürmek suretiyle, tersine çevirmiştir. Spinoza kendisini bir ateist saymıyordu –eleştirmenlerine Epikuros'un şu ünlü şiarıyla cevap vermişti: "Dinsizlik yığının tanrılarını yıkmak değil, yığının fikirlerini tanrılara yüklemektir." Öte yandan, Althusser'in Spinoza'nın "benzersiz cüret"i dediği şeyin sonuçları, bütünüyle sekülerleşmiş bir evren anlayışına, Deleuze'un deyişiyle, onu belirleyen ve yönlendiren bir öteye atıfta bulunmaksızın kendi terimleriyle açıklanabilecek bir içkinlik düzlemine zemin hazırlayacaktır.[69]

On sekizinci yüzyılın büyük kısmı boyunca Spinozacılığın adının en hain ateizmle bir tutulmasında, hepsinden çok bu anlayış etkili olmuştur. Bununla birlikte, Alman romantizmi ve sonrasının değişen konjonktüründe Spinoza'nın *Deus sive Natura*'sının farklı bir yorumu etkili olmaya başlamıştır –Novalis'e göre, Spinoza Tanrı sarhoşudur; Hegel'e göre, Spinoza'yla ilgili sorun tanrısal olanı reddetmesi değil, bilakis "onda çok fazla Tanrı olması"dır.[70] Gene de Spinoza'nın çağdaşları, onun felsefesini konjonktürü açısından ne ifade ediyorsa öyle tanıyıp bilmişlerdir: dönemin ortodoks teolojisinin sonsuzu, sonlu dünyanın ondan türediği ve ona göre ikincil olduğu bir öte olarak muhafaza etmeye yönelik hak iddialarına yapılmış bir müdahale. Zira Tanrı kavramı her şeyi içine aldığı takdirde, Tanrı terimi yozlaşma ile mükemmellik, sonlu ile sonsuz, bu dünya ile öte dünya arasında ayrım yapmaya yönelik tüm stratejik gücünü yitiriyordu –ki sadece dönemin dini ortodoksisinin savunulması açısından değil, politik statükonun muhafazası açısından da mutlak öneme sahip ayrımlardı bunlar. Yakın dönemde gerek Balibar'ın gerekse Negri'nin vurguladığı gibi, Spinoza'nın bu teolojik eleştirisi, içinde geliştiği politik bağlamdan ayrı düşünülemez: Teoloji tartışmaları on yedinci yüzyılda *doğrudan doğruya* politikti. Ayrı bir statüden yoksun olmasından ötürü, *Deus sive Natura* çok geçmeden salt *Natura* halini almış, bu indirgeme de dönemin giderek etki kazanan diğer ikiliği olan "Monark *sive* Devlet" açısından hayra alamet olmamıştır. Spinoza'nın *Etik*'te geleneksel Yahudi-Hıristiyan Tanrı anlayışlarına yönelttiği eleştiri, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Yahudi halkının tarihindeki teolojik-politik kurumların temellerine yöneltilen eleştiriye bağlanırken, *Politik İnceleme*'de ise bu perspektif genişletilip yeniden işlenerek, çokluğun demokratik gücünü belli bir kişi yahut sınıfa devreden her türden politik oluşumun bir eleştirisine dönüştürülür.

Deus sive Natura önermesinin önemli bir diğer sonucu da, Spinoza'yı, fenomenlerin soyut ve mistikleştirici izahını, onların belirleyici etkenlerinin somut bilgisi lehine reddetmeye sevk etmiş olmasıdır. Eğer "doğanın gücü Tanrı'nın gücünden başka bir şey değilse" ve "doğal nedenleri bilmediğimiz ölçüde Tanrı'nın gücünü de anlayam[ıyorsak]", o halde, "bir şeyin doğal nedenini bilmiyorsak, yani tam da bu yüzden Tanrı'nın gücünün ne olduğunu bilmiyorsak, açıklama için söz konusu güce başvurmak budalalık olacaktır."[71] Buna göre, fenomenlerin doğanın düzeni dışında duran anlaşılmaz ve esrarengiz bir Tanrı'ya atıfla değil, sonsuz sıfatlardan birinde varolan nedensellik düzenine göre açıklanması gerekir. Spinoza bu tezi *Teolojik-Politik İnceleme*'de peygamberliğin ve mucizelerin doğası ve kökenine ilişkin yıkıcı bir değerlendirmeye dökmüş ve böylelikle de, bir metnin anlaşılabilirlik koşullarını onun kendi somut, söylemsel varoluşunun dışında konumlayan bir yorumbilgisini reddeden (bizim dönemimizde Althusser ve Derrida'nın devam ettirdiği) materyalist bir okuma geleneğinin başlatıcısı olmuştur. "*Kutsal Kitap*'ın içindekilerin hemen hemen tamamı", der Spinoza, tamamlayıcı bir yorum geleneğine uyarak değil, "yalnızca *Kutsal Kitap*'tan çıkarılmalıdır; doğaya ilişkin bilginin doğrudan doğruya doğadan çıkarılması gerektiği gibi."[72] Bu girişimin temelinde, *Kutsal Kitap*'ı "onun tarihinden yola çıkarak" inceleme, yani –tıpkı doğaya ve onun içindeki insanlara ilişkin bilginin, onların nihai nedenlerinin onlardan ayrı olduğu anlayışı tarafından muğlâklaştırılması gibi– sonradan tanrısal vahyin ürünü yüksek bir metin statüsüne getirilmesiyle birlikte tarihselliği anlaşılmaz kılınan bir metnin üretim, yayılım ve (çoğu zaman) yozlaşma koşullarının rasyonel bir izahını sunma amacı yatar.[73] Sözün kısası, Spinoza'nın *Deus sive Natura*'nın, sonsuz ve kendi kendisinin nedeni olduğu (*causa sui*) önermesi, gerçeği çarpıtan her tür soyutlamanın reddini ve *sub specie aeternitatis** somut, anlaşılır ve açıklanabilir nedenlere yönelik zihinsel bir arayışı gerektirmiştir.

"Terimin Spinozacı Anlamında Kendi Etkilerine İçkin Bir Neden"

Althusser'in yapısal nedensellik nosyonu, gerçekten de, aşkınsal bir nedensellik nosyonunun Spinozacı eleştirisine biçimsel olarak benzer.

* Lat. Ebediyet açısından.

Bu nosyonun genel koordinatları açıktır. Spinoza'nın en yakın referans noktası teolojiyken, Althusser'inki toplumsal bütünlüğün nedenselliğine ilişkin, önceki Marksizmde egemen olduğunu savladığı iki teoridir. Althusser *Kapital'i Okumak*'ta şöyle der:

> klasik felsefe [...] etkililiği düşünmek için [...] iki kavram sistemine sahipti. Nedenselliği *geçişli* ve analitik bir etkililiğe indirgeyen Kartezyen kökenli mekanist sistem [ve] Leibnizci *ifade* kavramı.[74]

Marksizm içinde yer alan ve Althusser'in "ekonomist" diye yaftaladığı bu iki gelenekte, üstyapının altyapı tarafından belirlenmesi geçişli terimlerle ifade buluyordu. Sol Muhalefetteki kırılma, Stalin sosyalizminin tek ülkede yükselişi ve devlet güdümlü üretim planlarının yerleşmesi, (altyapı ve üstyapı metaforlarının çarpıtılmış bir okumasına dayanan) katı bir belirlenimcilik anlayışının klasik tarihsel materyalizm döneminde sahip olmadığı merkezî ve ortodoks bir statü kazanmasıyla atbaşı gitmişti.[75] Althusser yukarıdaki bu anlatıyı felsefi ve politik evriminin herhangi bir aşaması için kabul etmeyecek olsa bile, bana öyle geliyor ki, ondaki "ekonomizm" reddini, toplumsal bütünü oluşturan muhtelif pratikler arasında çok daha girift bir belirlenim süreci olduğunu kabul eden bir nedensellik modeli lehine, Stalinizmin merkezî ideolojik doktrinlerinden birinin reddedilmesi olarak anlamak yerinde olur. Althusser ekonominin, ekonomizmde, belirlenmiş üstyapıdaki etkileri önceleyen ve bu etkilerden ayrı duran –ki şu halde türevsel ve epifenomenal addedilen etkilerdir bunlar–, bir ilk neden olarak varsayıldığını ileri sürer. Althusser bu toplumsal nedensellik anlayışını, sadece mekanist ve geçişli olmasından ötürü değil, görünürdeki seküler yönelimine rağmen, yaratıcı güçlerini sonlu bir dünya yaratmak üzere kullanan bütünüyle teolojik bir Tanrı anlayışını gizliden gizliye model alan aşkınsal bir nosyon olmasından ötürü de reddeder.

Öte yandan, Althusser'e göre alternatif bir nosyon olarak önerilen "ifadecilik" de, tıpkı ekonomizmin mekanik –yani diyalektik olmayan, Marksizm-öncesi– anlayışlara dayanması gibi, sonunda Marksizm-öncesi bir nedensellik teorisine –tikelin evrensel tarafından belirlenimini yahut her bir tikel fenomenal biçimde ifade bulan bütünsel bir özü öngören Leibnizci-Hegelci bir modele– kayarak gerilemiştir. Althusser'in bu eleştirisinde, "ekonomizm"in reddinde ima edilene benzer şekilde Stalinizme yönelik gizli bir saldırı olduğunu öne süren eleştirmenler olmuştur.[76] Althusser'in bu bakışında, önceki Batı Marksizmi geleneğinin, Stalinist

ortodoksiye alternatif olarak, bütünlük nosyonuna vurgu yapma eğilimini sezen eleştirmenlerin sayısı ise daha çoktur. Althusser'in bu geleneğin bütünlük nosyonuna ilişkin nitelemesi ve bu gelenekten türeyen (ve özellikle de bu geleneğin kurucu metni olan, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabının en önemli yazısı "Şeyleşme ve Proletaryanın Sınıf Bilinci"nde geliştirildiği şekliyle) meta fetişizmi teorisi yorumunu reddi, tartışmasız olmaktan çok uzaktır. Bununla birlikte, ister doğru ister yanlış olsun, Althusser bu ifadeci modelin, nedensellik düzeninin dışındaki öncelikli bir ilk nedeni reddetmesi bakımından (geçişli) ekonomizmden ayrılsa da, etkileriyle dinamik bir ilişkiye girerken bile onlardan kati surette ayrı duran bir neden öngörmesinden ötürü ekonomizmle suç ortağı olduğunu savunmuştur.[77] Althusser şöyle der:

> *Hegelci* bütünlük, bizzat İdenin gelişiminin bir uğrağına tekabül eden basit bir birliğin, basit bir ilkenin yabancılaşmış gelişimidir: Demek ki, kesin olarak konuşursak, bu basit ilkenin kendi fenomenidir, tezahürüdür; onun tüm tezahürlerinde, dolayısıyla restorasyonunu hazırlayan yabancılaşmanın bile içinde varlığını sürdüren fenomendir.[78]

Althusser'in Marx'ın Hegel'den epistemolojik kopuşuna ilişkin teorisi, böyle bir nedensellik modelini gayri-Marksist sayarak reddetmesini beraberinde getirmiştir. Marx'ın eserlerindeki bazı kısa pasajlardan hareketle[79] öngördüğü alternatif ise, yapısal nedensellik nosyonudur. Bu nosyona göre,

> yapı kendi etkilerine içkindir, terimin Spinozacı anlamında kendi etkilerine içkin bir nedendir, [...] *yapının tüm varlığı, kendi etkilerinden oluşur*, kısacası, kendi unsurlarının özgül bir bileşiminden başka bir şey olmayan yapı, bu etkilerin dışında hiçtir.[80]

Bu nosyon, (ekonomizmdeki birincil uğrak yerine) bütünün içindeki unsurların ilişkisine odaklanması bakımından ifadeci (Hegelci) bütünlük izahıyla benzerlik göstermekle beraber, tüm tikel cisimleşmelerinde tamlığını muhafaza eden ve böylece çeşitli unsurların, bütünlüğün özünden çıkan fenomenler olarak birbirine eşdeğer olduğu simetrik bir bütünlük üreten birleşik ve birleştirici bir merkezi reddetmesi bakımından ondan ayrılır. Althusser'in böyle bir öze alternatif olarak önerdiği yapısal nedensellik nosyonu, merkezsizleşmiş bir "yapıların yapısı" (üstbelirlenim)

içinde, yani belli bir konjonktürde bu unsurlardan birinin hâkim olduğu asimetrik bir bütünlük içinde bütün unsurların birbirini dinamik biçimde belirlemesini öngörür. Bu hâkim unsur ise, ekonomi tarafından belirlenir ama katı bir ekonomist modelden farklı olarak, ekonominin *kendisi* zorunlu biçimde hâkim unsur değildir.[81] Althusser herhangi bir şekilde ekonomizme düşme çekincesiyle, onu eleştirenlerin olduğu gibi destekleyenlerin de devam eden kafa karışıklığına cevaben "son kertenin saati[nin] tek başına asla çalma[yacağını]" da ekler.[82] Spinozacı terimlerle ifade edersek, ekonomik olan üretim tarzına tekabül eden "tek töz"ün şemsiyesi altında bir araya gelen (ideoloji, politika, kültür gibi) unsurlardan yahut "sıfatlar"dan birini belirtir (fakat Spinoza'nın sıfatları arasındaki simetriden farklı olarak, diğer unsurlarla asimetrik bir ilişki içindedir). Ya da daha Althusserci terimlerle ifade edersek, yapısal nedensellik nosyonunda, toplum tek bir unsur (ekonomi) tarafından belirlenmiş olarak yahut parçalarını kendi (tinsel) birliği içinde toplayan, kendi kendisine yabancılaşan ve kendi kendisini yenileyen bir bütünlük olarak tanımlanmaz. Bunun yerine, çelişkilerin yanı sıra kendi içindeki her görece özerk unsurun eşitsiz gelişimine ve üstbelirlenimine tabi olan hâkim bir merkezsiz yapı olarak ortaya konur. Zaten toplumsal bütünlüğün nedeni de bu süreçten –yani her unsurun birbiriyle ve bütünle olan yapısal etkileşiminden– ibarettir. Toplumsal bütünlük, bir nedenin, bütünlüğün kendi kendisini üretmesinden başka bir şey olmayan bir nedenin, yahut Althusser'in bazen kullandığı bir ifadeyle ancak etkilerine bakılarak görülebilen bir "yok-neden"in etkisidir.[83]

Kısacası Althusser, tıpkı Spinoza gibi, toplumsal fenomenlerin nedenini (bu ister ekonomi, isterse toplumsal bütünlüğün özü olsun), haksız bir şekilde, etkilerinden ayrı bir mevcudiyete sahipmiş gibi konumlandırdıkları için muarızlarını suçlamıştır. Yapısal nedensellik nosyonu, içindeki yapıların her birinin öngörülemez gelişimine ve üstbelirlenimine tabi olan merkezsiz bir "yapıların yapısı" olan bir toplum bakışı ortaya koymuştur. Bu bakışa göre, (Derrida'dan değiştirerek söylersek) "toplumsal bütünlüğün dışında hiçbir şey yoktur" –yani oluşturduğu topluma önsel, dışsal yahut ondan bağımsız olan ayrıcalıklı hiçbir fail veya öz yoktur. Keza, nasıl ki sonlu kendiliklerin nedenini öteki-dünyamsı bir ötede konumlandırmayı reddetmesi, Spinoza için, parçaların bütün içindeki karşılıklı ilişkilerini, bilinmeyen yahut bilinemez bir nihai teminata atıfta bulunmaksızın, rasyonel olarak anlama çabasını mümkün kıldıysa, yapısal nedensellik nosyonu da Althusser için toplumsal hayata ait fenomenleri bütünüyle

içkin kriterlere göre izah etme çabasını mümkün kılmıştır. Bu, toplumun kendi kendisini üreten giriftliğini, bu üretim sürecinin dışında etkilenmeden kalan bir asal devindiriciye veya tinsel öze atıfta bulunmadan, bir bütünlük olarak anlama çabasıdır.

Kısmi ve Sınırlı Bütünlükler

Gene de, bu benzerliklere rağmen, Althusser'le Spinoza'nın eleştirileri arasında önemli farklar vardır. Bunlardan ilk ve en belirgin olanı, iki düşünürün açıklamayı amaçladığı nesnelerin farklı olmasıdır. Spinoza'nın *Deus sive Natura*'sı yahut tek tözü, güneşin altındaki her şeyi (ve bundan biraz fazlasını) içine alır, zira bu ikisi *sub specie aeternitatis* her zaman ve her yerdedir. Tek töz "eylemini sadece kendisi belirler"[84] veya *Etik*'in I. Bölümünün 17. Önermesinde Spinoza'nın ileri sürdüğü gibi, "Tanrı kimsenin zorlamasıyla değil, sadece kendi doğasının yasalarına göre hareket eder."[85] Öte yandan bir toplumsal bütünlük, beşeri pratiklerin bir toplamıdır ve bu itibarla tarihsel olarak özgül bir oluşumdur. Dahası, gerek pratik kuvvet uygulamaya devam eden önceki toplumsal oluşumlar ("bütün ölmüş kuşakların ağırlığı"), gerekse beşeri pratiklere doğal, insan dışı başka kuvvetlerle etkileşimlerinin yahut bu kuvvetlerin müdahalesinin getirdiği kısıtlamalar tarafından olsun, dışsal belirlenimlere tabidir. Spinoza insan toplumunun, "içinde yaşayan insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğu", "kendi eylemini kendisinin belirlediği" bir "imparatorluk içinde imparatorluk" olduğu fikrini reddeder.[86] Zira insanın doğa yasalarını askıya alan bir iradeyle donatılmış özerk bir özne olduğu fikrine karşı çıkar. Bununla birlikte, toplumsal bütünlüğün, "bütünlük içinde bir bütünlük" olarak düşünülmesini gerektiren eşit ölçüde Spinozacı bir anlamı daha vardır. Buna göre, toplumsal bütünlük yahut insan toplumu, *Natura*'nın gerçek anlamda sınırsız ve ebedî olan bütünlüğünün sınırlı bir altkümesi, yani tek töz içindeki sonlu bir tarzlılığıdır; bu itibarla da *sub specie durationis** ele alınması gerekir. Toplumsal bütünlük, sonlu bir tarzlılık olarak kendi kendisine yeterli değildir; "başka bir şeyde olan ve bu başka şey aracılığıyla kavranan"dır.[87] Ayrıca Spinoza'nın kendi kendisinin nedeni olan tek tözünden farklı olarak, toplumsal bütünlüğün varoluşu özüyle özdeş olmadığı gibi,[88] zorunlu da değildir;[89] bunun yerine, tarihsel

* Lat. Süre açısından.

koşullara bağlı ve olumsaldır. Basitçe söylemek gerekirse, bir toplumsal bütünlük, varlığı daha kapsayıcı bir başka bütünlükten kaynaklanan ve dolayısıyla ancak bu başka bütünlüğe atıfla kavranabilen kısmi bir bütünlüktür. Bu bütünlükler sadece görünüşleri itibariyle farklılık göstermez; niteliksel olarak da farklı *türde* nesnelerdir. Biri özü itibariyle herhangi bir belirlenimle sınırlanmayan, gerçek anlamda sonsuz bir bütünlükken, diğeri, tanımı gereği, toplumsal oluşumlar içinde meydana geldiği için, beşeri pratiklerle sınırlanmıştır. Kesin bir ifadeyle, bu iki bütünlük birbiriyle kıyaslanamazdır. Birinde algılanan özellikler otomatik olarak diğerine atfedilemeyeceği gibi, bu ikisi aynı kriterlere göre açıklanamazlar da.

Althusser ve Spinoza'nın anlama çabasında olduğu bu iki bütünlük arasındaki niteliksel fark, iki düşünürün düşüncesinde ikinci bir ayrılığı beraberinde getirir: eleştirilerinin vardığı farklı sonuçlar. Althusser'in Spinoza'nın felsefi stratejisine olan hayranlığını bildirdiğini ve toplumsal bütünlüğün nedenine ilişkin tartışmaya yaptığı müdahalede, Spinoza'nın teologlarla olan polemiğinden esinlendiğini yukarıda belirtmiştim. Althusser Spinoza'nın, muarızlarının tezlerini kendi mantıksal sonuçlarına kadar götürmek suretiyle dönüşüme uğratmasına ilişkin olarak, "bu benzersiz cüret karşısında büyülenmiştim" diye yazar.[90] Spinoza'nın nedeni etkinin içinde eritmesi gibi, Althusser de kendi yapısal nedensellik nosyonuyla, toplumsal bütünlüğün dışında hiçbir şeyin olmadığı bir izah adına, aşkınsal bir toplumsal bütünlük nedeni nosyonunu hükümsüz kılmaya girişmiştir. Ne var ki gerek bu iki eleştiriyi birbirinden ayıran tarihsel mesafeden, gerekse iki bütünlük fikrinin karşılaştırılamaz olmasından ötürü, Althusser'in biçimsel açıdan benzer felsefi prosedürler benimsemesi aynı sonuçları ortaya çıkarmaz. Althusser'in bir toplumsal bütünlüğü, yapısal nedensellik nosyonunda, Spinoza'nın tek tözüyle aynı türde bir bütünlükmüş gibi çözümleyerek (aslında, bu iki ayrı bütünlüğü ve her birine has olan çözümleme yöntemini birleştirerek), yirminci yüzyıla özgü koşullarda, Spinoza'nın eleştirisinin kendi konjonktüründe yarattığından çok farklı etkiler uyandırma riskini göze aldığı söylenebilir. Bunu söylerken, Althusserci ilk uğraktaki dağılmada belirgin biçimde rol alan ve Hindess, Hirst veya E. P. Thompson'ınki gibi birçok hasmane Althusser eleştirilerine dayanak sağlayan "karışık bilgiler"i kastediyorum. Bunlar sadece dışsal belirlenimlere yahut Spinoza'nın ifadesiyle "talihsiz karşılaşmalar"a bağlanamaz: Yanlış okuma veya yanlış yorumlama edimleri, vaktiyle Marksizan olan kuşakların geniş seksiyonlarının dönekliği ve taraf değiştirmesi, değişen politik konjonktürlerin üstbelirlemesi, bu

karışık bilgilerin ortaya çıkışında etkili olmuştur.[91] Bunlar aynı zamanda entelektüel bir olanaklılık koşulu bulmuştur; ya da aşkınsal olmayan terimlerle söylersek, nedenleri, başlangıçtaki Althusserci sentezin unsurlarında aranması gereken birer etki teşkil etmişlerdir. Bunu söylerken, bu gelişmelerin, Hegelci bir tarzda, Althusserci sistemin "hakikati" olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmiyorum. Daha ziyade, Hegelci *telos*'u Spinozacı bir tarzda tersine çevirirken "bir felsefenin hakikatinin, tümüyle etkilerinde yattığı"nı öne süren Althusser'i takip ediyorum.[92] Aşağıda ana hatlarıyla belirteceğim potansiyel olarak olumsuz sonuçlar, sadece Althusser'in kendi eserlerinde potansiyel olarak kalmış ve Michael Sprinkler'ın da dediği gibi, "Althusser'in tek başına sorumlu tutulamayacağı sonuçlar" olsa bile, orijinal metinlerin sadık bir okumasına dayanıyor olsun ya da olmasın, bunların "kesinlikle Althusser'in eserlerinin izin verdiği" gelişmeler olduğu reddedilemeyecek bir tarihsel olgudur.[93] Spinoza ve Althusser'in ortaya attığı bütünlük nosyonlarının kıyaslanamaz olduğu iddiasını desteklemek için, eleştirilerinin vardığı iki önemli potansiyel sonuç karşılaştırılabilir. Zira her ne kadar Althusser'e yöneltilen bilindik itirazların bir tekrarıymış gibi görünse de, bu sonuçları "polemik" değil ama "teorik" açıdan ele almanın, gerek Althusser'in gerekse (onun az çok sadık) takipçilerinin eserlerinin neden ve etkileri hakkında daha makul bir değerlendirme ve kavrayışa ulaşmamıza olanak sağlayabileceği umudundayım. Dahası, bu sonuçların çağdaş Marksizmin Spinoza'yı olası meşru ve gayrimeşru temellük ediş tarzları hakkında ileride yapılacak araştırmalar için hazırlık niteliğinde tezler sağlayacağını umut ediyorum.

İlk olarak, Spinoza'nın *Deus sive Natura*'sı sonsuz bir bütünlüğe tekabül ettiğinden, onun gücü, insanın anlama yetisinin kavrayabildiği çeşitli fenomenlerin tek tek sayılmasıyla tüketilemez. Başka bir deyişle *Deus sive Natura*, parçalarının bir toplamı değildir. Buna göre, beşeri pratikler de bütün sonlu kendilikler gibi, tek tözün farklı sıfatlarından biri yoluyla kavranan ve Varlıkları tek töze bağlı olan sonlu, tikel tarzlılıklardır. Öte yandan *Deus sive Natura*, bütünlüğünü ve gücünü bu tarzlılıklardan değil, kendi kendisinin nedeni olarak (*causa sui*) yine kendisinden alır. Buna karşılık bir toplumsal bütünlük, aynı türden bir nesnelliğe sahip olmadığı gibi, bünyesinde vuku bulan fenomenlerle de aynı türden bir ilişki içinde değildir. Bünyesinde gerçekleşen tikel beşeri pratiklerden bağımsız bir varlığı olmadığı gibi, bu pratikler varolmaktan çıktı mı, o da varolmaktan çıkar –yani toplumsal bütünlük tam anlamıyla parçalarının toplamıdır. Toplumsal bütünlüğün parçalarıyla olan ilişkisinin Spinoza'nın tek tözünün tarzlılıklarıyla ilişkisine

benzediği varsayımı, işte bu önemli ayrımı silme riski taşır. Bu varsayım, toplumsal bütünlüğe has özgül ontolojiyi hiçe sayarak, onu kendinde ve kendisi için olan, yani bünyesinde vuku bulan beşeri pratiklerden bağımsız bir varlığa sahip olan doğal bir oluşum olarak ortaya koyar. Aslına bakılırsa bu, muarızlarının, insanların yapısal belirlenimlerin bir *Träger*'ından ibaret olduğu, Althusserci "yapıların yapısı" görüşüne yönelttikleri asli itirazlardan biridir. Bazı eleştirmenlere göre Althusser, insanın failliğine dair "organizmacı" görüşlere karşı çıkarken, bunun yerine toplumsal bütünlüğü doğallaştırmıştır. Bu fikir uyarınca da, toplumsal bütünlük beşeri pratiklerin bir sonucu olmaktan çıkarak, onları önceleyen, belirleyen ve onlardan bağımsız varolan nesnel bir yapı halini almıştır. Önceki Marksizmin, çatışan sınıf çıkarlarının bir *Kampfplatz*'ı olarak toplumsal bütünlüğe yaptığı vurgu açısından bakınca, kapitalizm artık bir şey, hükümdarının rejiminden hiçbir doğum bekleyemeyecek olan bir dünyanın üstünde kuluçkaya yatmış dev bir Leviathan halini almış gibi görünmektedir.

İkinci olarak, Spinoza'nın (bir yaratıcı fikrini olduğu gibi) tek tözün nedenini etkilerinden ayrı düşünmeyi reddi, bu türden bir fikrin tamamlayıcısı olan, Tanrı'nın gücünün halen aktüelleşmeyi bekleyen potansiyelleri (ilahi takdir yahut tanrısal bir plan) olduğu nosyonunu da çürütmesini beraberinde getirmiştir. Böyle bir nosyon, Tanrı'nın gücüne getirilmiş bir sınırlamayı yahut varlığında bir eksikliği varsayar,[94] ki özü varoluşuyla örtüşen mutlak anlamda sonsuz bir varlık açısından tasavvur edilemez bir durumdur bu.[95] *Deus sive Natura*, zaten kendi sonsuzluğu içinde verilidir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın da belirttiği gibi, "doğa her zaman, hepsini tanımasak bile, sonsuz bir zorunluluk ve gerçeklik, dolayısıyla da sabit ve değişmez bir düzen içeren kurallar ve yasalara uyar".[96] Spinoza'nın tek töz içinde bulunan belirlenimlerin zorunlu düzenini, "cehaletlerin tek dayanağı olan Tanrı'nın iradesine sığın[mak]"[97] yerine bu belirlenimleri ebediyetin bakış açısından (*sub specie aeternitatis*) görerek, rasyonel olarak anlamaya girişmesine olanak sağlayan, işte bu önermedir. Öte taraftan, bir toplumsal bütünlüğü anlama girişimi ise, böyle bir varlık doluluğu varsayamaz. Toplumsal bütünlük zorunlu olarak eksiktir; onu oluşturan beşeri pratikler tarafından değişime, dönüşüme uğratılır ki bu da, halen fiiliyata geçmemiş potansiyellerin zorunlu olmasa da muhtemel gerçekleşimini beraberinde getirir. Dahası, "beşeri hayatın biçimleri üzerine düşünce [...] *post festum** başladığı" için,[98] toplumsal bütünlük kavramı

* Lat. "Her şey olup bittikten sonra" anlamında.

daima geçici olmak durumundadır. Farklı pratikleri ve ilişkileri içine alan gelecekteki bir toplumsal oluşum, bizim çağımızın kavrayışlarına sadece *içeriği* bakımından değil, *yapısı* bakımından da kökten zıt düşen toplumsal bütün kavrayışlarını mümkün kılabilir. Başka bir ifadeyle, toplumsal bütünlük kavramı "tarihsel olarak belirlenmiş bu toplumsal üretim tarzına ait üretim ilişkileri açısından toplumsal anlamda geçerli, dolayısıyla nesnel olan düşünce biçimleri"nden biri olduğu için,[99] yaşadığımız çağda, zorunlu olarak, kapitalist bir üretim tarzının ve ona ait toplumsal ilişkilerin beraberinde getirdiği pratikleri model alır. Toplumsal bütünlüğü Spinoza'nın tek tözüyle aynı şeymiş *gibi* çözümleyerek bu somut belirleyiciyi yok saymak, kapitalist toplumsal ilişkilere özgü içeriklerin ve yapının yanı sıra, bunların bir (kapitalist) toplumsal bütünlük nosyonu çerçevesinde kavranışının da, *genel olarak* toplumsal bütünlük nosyonu için bir geçerliliğe sahipmiş gibi varsayılması riskini taşır. Tıpkı Spinoza'nın Tanrı'nın insani özellikler olan iştah, irade ve arzuya sahip olduğu düşüncesi için ileri sürdüğü gibi, burada da sonlu olan alttan alta sonsuz olan için bir model oluşturur hale gelir. Birçok Althusser eleştirmeni buradan hareketle Althusser'e şu ithamları yöneltmiştir: Kapitalizmin kendisine has tarihsel özelliklerini gizliden gizliye genel bir toplumsal bütünlük nosyonuna yansıtmak (özellikle de ideolojinin ebedîliğine ilişkin teoriyle bağlantılı olarak dile getirilen bir eleştiridir bu) ve toplumsal bütünlüğü, sosyalizm de dâhil olmak üzere hiçbir dışı olmayan, kendi kendisini olumlar ve birbirlerini karşılıklı destekler haldeki unsur ve katmanların oluşturduğu müstakil, çatlaksız bir düzlem olarak tasavvur etmek. Gregory Elliott'ın özlü ifadesiyle, "burjuvazi alaşağı edilebilir; yapısal nedenselliğin hükmü ise miatsızdır" –bazı eleştirmenlerin kafasında ilk olasılığın gerçekleşeceği konusunda bile şüpheler bırakmış bir önermedir bu.[100]

Sonuç

Althusser ve Spinoza'nın ortaya koyduğu eleştirilerin farklılıklarına dair bu kısa değerlendirmeden çıkarılacak sonuç, Marksistlerin, öğretilerini, Marksizm-öncesi metafizikten gelme yabancı maddelerle bozulmaktan ihtiyatla koruması gerektiği yönündeki Anderson'ın iddiasının bir tekrarı değildir. Buradan çıkan sonuç, daha ziyade, çağdaş tarihsel materyalizmi önceki felsefelerden devralınan unsurlardan yararlanarak canlandırma girişimlerinin (ya da bu girişimleri değerlendirme çabasının), ancak dü-

şüncenin ve felsefenin tarihsel belirlenmişliğine dair tam ve tetikte bir bilinçle gerçekleştirildiği takdirde başarıya ulaşacağıdır. Fikirler tarihine yönelik Marksist yaklaşıma hep temel teşkil etmiş olan, Fredric Jameson'ın "daima tarihselleştir!" şiarıyla özetlediği bir tezin tekrarıdır bu.

Daha önce de belirttiğim gibi, Althusser'den sonra ve kısmen ondan alınan ilhamla ortaya çıkan (Macherey, Balibar, Negri, Tosel, Montag ve *The New Spinoza*'da yer alan yazarların örneklerini verdiği) Marksist Spinozacılığın ayırıcı özelliklerinden biri, Spinoza düşüncesinin bugünle ilişkisine dair tarihsel açıdan daha tatmin edici bir izah sunma girişimidir. Bu eserlerin ve Althusser'in Spinozacı sapmasının beraberinde getirdiği olumsuz sonuçları bertaraf etmedeki başarılarının değerlendirilmesi ise, ileride yapılacak başka bir çalışmanın konusudur. Bu çalışmada Anderson'ın Althusser'in Spinozacılığına ilişkin değerlendirmesine bu kadar yer ayırmamın nedeni, gerek bu çalışmalarla gerekse Spinoza düşüncesiyle daha eksiksiz ve önyargısız bir ilinti kurmak için gereken alanı açabilmekti. Söz konusu çalışmaların ve bunların Marksist geleneğin bazı temel felsefi kavramlarına dair değerlendirmelerinin zenginliği göz önünde tutulduğunda, böyle bir ilinti kurma çabasının, gerek teorik gerekse aktivist biçimleriyle Anglofon Marksizmin acil görevlerinden biri olduğu kanısındayım. Başlangıç niteliğindeki girişimi ne çeşit hata ya da zaaflar barındırıyor olursa olsun, Althusser bu araştırmalara herkesten daha çok olanak sağlamış bir kişi olarak hatırlanmalıdır. Althusserci uğrakta başka bir "etki"nin" veya "hakikat"in geri kazanılması, bugün Marksizmi yeniden canlandırma çabasında önemli bir kaynak olacaktır.

İngilizceden çeviren, Emine Ayhan

Kaynakça

Althofer, Jayson 1999, "Activist and Theoretical Marxisms: Early Receptions of Althusser in Australia", *Overland*, 155: 56-61.

Althusser, Louis 1976, *Essays in Self-Criticism*, Londra: NLB [kısmen: Özeleştiri Öğeleri, çev. Levent Targu, İstanbul: Belge, 2000].

Althusser, Louis 1977, *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra: NLB [*Marx* İçin, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002].

Althusser, Louis 1994, *The Future Lasts a Long Time*, çev. Richard Veasey, Londra: Vintage [*Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Can, 1998].

Althusser, Louis 1997, "The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza", haz. Montag ve Stolze 1997 ["Tek Materyalist Gelenek", çev. Cemal Bâli Akal, bu kitapta].

Althusser, Louis ve Étienne Balibar 1970, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster, Londra: NLB [*Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007].

Anderson, Perry 1976, *Considerations on Western Marxism*, Londra: NLB [*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim, 2004].

Anderson, Perry 1980, *Arguments within English Marxism*, Londra: Verso.

Balibar, Étienne 1998, *Spinoza and Politics*, çev. Peter Snowden, Londra: Verso [*Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyararslan, İstanbul: Otonom, 2006].

Benjamin, Walter 1970, Illuminations, çev. Harry Zohn, Glasgow: Fontana [*Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1990].

Clarke, Simon, Lovell, Terry ve diğ. (haz.) 1980, *One-Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture*, Londra: Allison & Busby.

Colletti, Lucio 1972, *From Rousseau to Lenin*, çev. John Merrington ve Judith White, Londra: NLB.

Collier, Andrew 1989, *Scientific Realism and Socialist Thought*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Eagleton, Terry 1991, *Ideology*, Londra: Verso [İdeoloji, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 1996].

Elliott, Gregory 1987, *The Detour of Theory*, Londra: Verso.

Elliott, Gregory (haz.) 1994, *Althusser: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Foucault, Michel 1970, *The Order of Things*, New York: Vintage [*Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2001].

Hegel, Georg W.F. 1995, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E.S. Haldane, Lincoln: Nebraska University Press.

Jameson, Fredric 1981, *The Political Unconscious*, Londra: Methuen [*Siyasal Bilinçdışı*, çev. Mesut Varlık ve Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 2011].

Jay, Martin 1984, *Marxism and Totality*, Cambridge: Polity.

Kaplan, E. Ann ve Michael Sprinker (haz.) 1993, *The Althusserian Legacy*, Londra: Verso.

Lenin, Vladimir I. 1950, *'Left-Wing' Communism: an Infantile Disorder*, Moskova: Foreign Languages Press [*Sol Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı*, çev. F. Burak Aydar, İstanbul: Agora, 2010].

Lenin, Vladimir I. 1961, *Philosophical Notebooks*, Moskova: Foreign Languages Press [*Felsefe Defterleri*, çev. Uluğ Nutku, İstanbul: Maya, 1975].

Macherey, Pierre 1998, *In a Materialist Way: Selected Essays*, haz. Warren Montag, çev. Ted Stolze, Londra: Verso.

Marx, Karl 1973, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin [*Grundrisse*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 2003].

Marx, Karl 1974, *Early Writings*, çev. Rodney Livingstone & Gregor Benton, Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl 1976, *Capital*, 1. Cilt, Harmondsworth: Penguin [*Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011].

Marx, Karl ve Frederick Engels 1975, *Collected Works*, I. Cilt, Londra: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl ve Frederick Engels 1976, *The German Ideology*, Moskova: Progress Publishers [kısmen: *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1976].

Montag, Warren 1993, "Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?", Kaplan & Sprinker (haz.) 1993 ["Yorumbilgisine Karşı Spinoza ve Althusser: Yorum mu yoksa Müdahale mi?", çev. Emine Ayhan, bu kitapta].

Montag, Warren 1998, 'Önsöz,' Balibar 1998 içinde.

Montag, Warren 1999, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Londra: Verso.

Montag, Warren ve Ted Stolze (haz.) 1997, *The New Spinoza*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Negri, Antonio 1991, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt, Minnesota: University of Minnesota Press [*Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom, 2005].

New Left Review (haz.) 1977, *Western Marxism: A Critical Reader*, Londra: Verso.

Norris, Christopher 1991, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Oxford: Blackwell.

Smith, Steven B. 1984, *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism*, Ithaca: Cornell University Press.

Spinoza, Benedict 1951, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, çev. R.H.M. Elwes, New York: Dover [*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost, 2010 ve *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost, 2009].

Spinoza, Benedict 1985, *Tractatus de Intellectus Emendatione, The Collected Works of Spinoza*, I. Cilt, çev. ve haz. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press [*İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1998].

Spinoza, Benedict 1994, *Ethics*, çev. Edwin Curley, Harmondsworth: Penguin [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2011].

Sprinker, Michael 1995, 'The Legacies of Althusser,' *Yale French Studies*, 88: 201–25.

Thompson, Edward P. 1978, *The Poverty of Theory & Other Essays*, Londra: Merlin.

Tosel, André 1997, 'Superstition and Reading', haz. Montag ve Stolze 1997.

Wood, Ellen Meiksins 1986, *The Retreat from Class: A New True Socialism*, Londra: Verso [*Sınıftan Kaçış*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam, 2011].

Yovel, Yirmiyahu 1989, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton: Princeton University Press.

Notlar

1) Bu yazının önceki bir versiyonu üzerine yaptıkları cesaretlendirici yorum ve öneriler için Gary Maclennan, Paul Jones, Dan O'Neill, Martin Thomas, Murray Kane, Melissa White, Ben Jones, Daniel Bensaïd, John Game ve Sebastian Budgen'a teşekkür ederim. Ted Stolze, Gregory Elliott, Geoff Goshgarian, André Tosel ve Warren Montag ise, onları benim çalışmamın noksanlıklarını görmekten alıkoyacak şekilde kendi çalışmalarına olumlu atıfta bulunmama müsaade etmediler.

2) Elliott 1987, s. 282.

3) A.g.e., s. 283.

4) Althusser'in eserlerinin akıbetine ilişkin en kapsamlı anlatımlar için bkz. Kaplan ve Sprinker 1993 ve Elliott 1994.

5) Althusser 1976, s. 132.

6) Elliott 1987, s. 183.

7) Montag 1998, s. xi-xii.

8) A.g.e., s. xi. Montag'ın buradaki yorumlarında (başta *Kapital'i Okumak* olmak üzere söz konusu metinlerde bile bulunabilecek Spinozacı unsurların önemini büyük ihtimalle azımsamakla beraber), Althusser ve çevresinin bu dönemdeki eksoterik öğretilerine atıfta bulunduğunu hatırlatalım. Söz konusu grubun içinde bulunduğu genel entelektüel ortamda, Spinoza kalıcı ve süreğen bir mevcudiyete sahiptir. Bu noktayı vurguladığı için Gregory Elliott'a teşekkürler.

9) A.g.e., s. xi.

10) Anderson 1976, s. ix. Lenin'den yapılan alıntı için bkz. *Sol Komünizm – Çocukluk Hastalığı* (Lenin 1950, s. 15); Spinoza'dan yapılan alıntı için *Teolojik-Politik İnceleme* (Spinoza 1951, s. 11 [s. 51]). Burada Anderson'ın Spinoza'nın elitizmine ve politikadan uzaklaşmasına ilişkin örtük iddialarını düzeltmek için birkaç noktayı kısaca belirtmekte yarar var. İlk olarak, *Tractatus Teologico-Politicus* (*TTP*) *Kutsal Kitap*'ın anlamı ve tarihine yönelik ayrıntılı bir inceleme yoluyla (Spinoza'nın yaşadığı yer ve zamanda, yani 1660'lı yılların Hollanda Cumhuriyeti'nin hâkim ideolojik oluşumu olan) hurafenin zihinsel temelleriyle mücadele etmeye adanmış bir eserdir. Dahası bu eser, Kalvenci ortodoksinin ve Orange Hanedanlığı'nın hoşnutsuz bir halk tabakasını liberal ticaret burjuvazisinin cumhuriyetine karşı seferber etmesiyle hızla Sağa doğru kayan (ve Amsterdam'daki Yahudi cemaatinden ihraç edilmiş olup, Hollanda'nın "liberal" Hıristiyanları tarafından da şüpheyle karşılanan Spinoza'nın da yakinen bildiği) düşmanca bir politik ve teolojik iklime yapılmış bir müdahale arz eder. Spinoza'nın, "yığınlarla aynı duyguların tutsağı olanlar"ın (yani 1660'lar Hollanda'sının, gericilik ve dini ortodoksi bayrağı altında bir araya gelen çokluğunun) kendi kitabını okumamasına yönelik talebi, entelektüellerin "yığınlar"dan ayrı tutulmasına dönük bir elitizmden çok, çağdaşları arasındaki Ortodokslara, onların önyargılarına ve gizemleştirme rejimine temel oluşturan yanlış yorumlar ortadan kaldırıldığında rencide olacakları öngörüsüyle yönelttiği ihtiyatlı bir tavsiyedir. (Çokluğun bu "konjonktürel" rolüne rağmen, belki de bu rolden ötürü, gerek *TTP*'deki gerekse restorasyon sonrası *Tractatus Politicus*'taki (*TP*) politika teorisinin, politik olayların gidişatını belirleyenin çokluğun gücü ve imgelemi olduğuna yönelik bir farkındalıkla dolu olması önemlidir.) Sonuç olarak *TTP*, aynı zamanda kısmen, felsefe ile teoloji arasındaki uygun ilişkiye dair, modern Avrupa'nın Ortaçağ teokrasisinden doğuşuna damgasını vuran, süregiden İbn-i Rüştçü ihtilafı seküler bir çözüme ulaştırmak için de tasarlanmıştır. Tıpkı Lenin'in *Sol Komünizm*'de, kendi somut politik koşullarına uygun bir politik bakış açısı geliştirebilmeleri için komünist yoldaşlara seslenmesi gibi, Spinoza da bu tartışmayı en nihayetinde aklın özerkliği lehine çözüme ulaştırmak için filozoflardan veya filozof adaylarından oluşan bir çevreye seslenmektedir. Spinoza söz konusu pasajda tam olarak şöyle der: [Filozof okurlar dışındaki] "diğerlerine gelince, bu incelemeyi onlara önermek istemiyorum. Çünkü onda, hoşlarına gidebilecek bir şey bulunduğunu umut etmem için hiçbir neden yok. Gerçekten de, dine bağlılık görüntüsü altında insanların kucakladığı şu önyargıların zihne nasıl inatçı

biçimde kazınmış olduğunu biliyorum. Sonra şunu da biliyorum: Yığınları hurafeden kurtarmak, korkudan kurtarmak kadar imkânsızdır. Son olarak da, yığınların itaatsizlikle direndiklerinin ve akıl tarafından yönetilmek şöyle dursun, övgüye veya sövgüye doğru kör bir atılımla kendilerini bırakıp sürüklendiklerinin farkındayım. Demek ki yığınları ve onlarla aynı duyguların tutsağı olanları, bu sayfaları okumaya davet etmiyorum. Dahası, alışık oldukları gibi tersine yorumlayarak kabalık etmektense ve bunda hiçbir yararları yokken başkalarına zarar vermektense, bu kitabı bütünüyle görmezden gelmelerini isterim. Ötekilere gelince, aklın teolojinin hizmetine girmesi gerektiğine ilişkin fikir onları engellemese, daha özgürce felsefe yapabilecekler. Gerçekten de onlar için bu kitabın çok yararlı olacağına eminim" (Spinoza 1951 s. 11 [s. 51]). Bu ve bununla bağlantılı konulara ilişkin mükemmel bir tartışma için bkz. Tosel 1997, öz. bkz. s. 150-56.

11) Anderson 1976, s. 54.

12) A.g.e. 1976, s. 92.

13) A.g.e., s. 61.

14) A.g.e.

15) A.g.e., s. 59.

16) A.g.e., s. 64-65.

17) A.g.e., s. 64.

18) Söz konusu benzerliklerin ve destekleyici göndermelerin listesi için bkz. A.g.e., s. 64-65. Ne yazık ki burada söz konusu benzerlik ve göndermeleri hak ettikleri gibi eksiksizce inceleyip açımlamaya elverecek yerimiz yok. Anderson'ın bunlara ilaveten önerdiği pasajlar, konuyla ilgilenen okur için kaydedilecektir.

19) Anderson'ın dikkat çektiği ilgili pasajlar için bkz. Althusser ve Balibar 1970, s. 40 [s. 67-68]; Spinoza 1985, s. 12. Ayrıca bkz. *Etik* II, Ö6 ve *Etik* II, Ö7n.

20) Althusser 1977, s. 169; Althusser ve Balibar 1970, s. 216; *Etik* II, Ö7n. Althusser'in Marx'taki soyutlama sürecine ilişkin izahı aslında sıfatlar içindeki düzenlerin simetrisine yaptığı vurgudan ayrılır. Zira *Kapital'i Okumak*'ta belirttiği gibi, Althusser'e göre "düşünce" verili bir tarihsel toplumun gerçek dünyasında temellenmiş ve eklemlenmiş olan kendine özgü gerçek bir sistemdir (s. 42 [s. 65]), fakat özdeş değil, eşitsiz bir eklemleniştir bu. Althusser'e göre, "Marx [Spinoza'dan] daha da ileri gider[ek] [*idea* ile *ideatum* / somut-düşünce ile somut-gerçek arasındaki] bu ayrımın yalnızca bu iki nesneyi değil, aynı zamanda, onların kendi üretim süreçlerini de içerdiğini gösterir" (s. 41 [s. 64]). Özellikle bunu takip eden şu argümana dikkatinizi çekerim: "Falanca gerçek nesnenin, falanca somut-gerçek bütünlüğün (örneğin verili bir tarihsel ulusun) üretim süreci tamamen gerçeğin içinde cereyan ederken ve *gerçek* yaradılışın gerçek düzenine göre (*tarihsel* yaratılışın anlarının ardışık düzenine göre) gerçekleşirken, bilgi nesnesinin üretim süreci tamamen bilginin içinde cereyan eder ve 'gerçek' kategorileri 'yeniden üreten' düşünce kategorilerinin gerçek tarihsel yaratılış düzeni içinde ayrı yeri işgal etmediği, ama bilgi nesnesinin üretim süreçinde işlevlerine bağlı olarak onlara atfedilen tamamen farklı yerleri işgal ettiği bir başka düzene göre gerçekleşir" (s. 41 [s. 65]) (İtalikler orijinal metne, satır altı çizgiler bana ait). Bu ayrım, mevcut tartışmanın ilerleyen bölümünde daha açıkça izah edeceğim iki nedenden ötürü önemli. Birincisi, Anderson'ın kavramların özdeşliği savını çürütüyor: Althusser kendisinin (ve Marx'ın) kavramı ile Spinoza'nınki arasında önemli bir fark olduğuna dikkat çekiyor burada. İkincisi, Althusser zaten bizzat Marx'ın Spinoza'dan bazı kavramları devraldığını ve bunları (bilmeden de olsa) geliştirdiğini açıkça belirttiği için,

söz konusu ayrım, Anderson'ın Althusser'in Spinozacı temaları mevzilendirişinin Marksist teoride alışılmamış ve mesnetsiz bir gelişme arz ettiği savını da çürütüyor.

21) Althusser ve Balibar 1970, s. 59-60 [s. 88]; *Etik* II, Ö43n. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Spinoza 1985, s. 18-19 ve upuygun fikrin tanımı için bkz. *Etik* II, T4.

22) Althusser ve Balibar 1970, s. 187-89 [s. 478]; *Etik* I, Ö18.

23) Althusser 1977, s. 232-235; Althusser ve Balibar 1970, s. 180; *Etik* II, Ö35. Spinoza'nın insanların şeylerin nedenlerine ilişkin cehaletinin sonuçları üzerine tartışması için ayrıca bkz. *Etik* I, Ek.

24) Althusser 1977, s. 232 [s. 282]. Anderson yukarıdaki alıntının kaynağı olarak yanlışlıkla *TTP*'yi gösterse de, aslında alıntı restorasyon sonrası *TP*'ye aittir. Anderson bu argümanı politik ve tarihsel açıdan bağlamına oturtamadığı için, Spinoza'nın reaksiyoner bir dönemde benimsediği politik gerçekçiliğin bir ifadesinden çok, derin bir kötümserlik sayarak yanlış yorumlamıştır. Spinoza *TP*'yi, Hollanda cumhuriyetinin yıkılışından sonra, farklı yönetim biçimlerini, politika teorisyenlerinin olması gerektiğini düşündüğü gibi değil, insanlık tarihinde aldıkları somut biçimleriyle çözümlemeye yönelik bir girişim olarak kaleme almıştır. Yukarıda aktarılan pasajın tamamı şöyledir: "Aklın tutkuları sınırlama ve yatıştırmaya gerçekten de fazlasıyla muktedir olduğunu [*Etik*'te] gösterdik, ama bunun yanında, bizzat aklın gösterdiği yolun hayli sarp bir yol olduğunu da gördük; öyle ki, çokluğun [*multitudo*] ve kamuyu ilgilendiren meselelerdeki çekişmelere dalmış olanların salt aklın buyruğu uyarınca yaşamaya ikna edilebileceğine inananlar, şairlerin altın çağını ya da bir masalı düşlemiş olurlar" (Spinoza 1951, s. 289 [*Tractatus Politicus*, 1. Bölüm 5. Paragraf]). Bu pasajın tam bir izahı ve aslında çokluğun imgeleminin rasyonalist reddinden çok yüceltimini içerdiğinin ispatı için, en azından şu yerlere atıfta bulunmak gerekecektir: *Etik* I, Ek'te upuygun olmayan fikirlerin kökeni, *Etik* II, Ö40n2'de ana hatları çıkarılan üç tür bilgi (imgelem, akıl ve sezgisel bilgi), *Etik* II, Ö41 ve Ö35'teki doğruluk ve yanlışlık tanımlamaları, *Etik* II, Ö13'teki "insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi" olarak "beden" tanımlaması ve *Etik* II, Ö29n'de zihnin bedene ilişkin karışık bilgisiyle ilgili, bunu destekler nitelikteki önerme ve son olarak da, Spinoza'nın *Etik* III, Ö2n'de "insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi" beden olsa da, "hiç kimse"nin –politika teorisyenlerinin bir tekinin bile– "bedenin neler yapabileceğini henüz öğrenmemiş" olduğu gözlemi. Spinoza'nın politik düşüncesinin evrimi konusunda bkz. Negri, *Yaban Kuraldışılık*, Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, Warren Montag, *Masses, Bodies, Power: Spinoza and his Contemporaries*. Montag ayrıca Balibar'ın *Spinoza ve Siyaset* kitabına yazdığı Önsöz'de ana temaların kısa ve anlaşılır olan eksiksiz bir özetini sunmaktadır.

25) Althusserci semptomatik okuma nosyonu ile Spinoza'nın *TTP*'nin 7. Bölümünde (s. 98-119 [s. 134-153]) *Kutsal Kitap*'ın gizemden uzak bir yorumuna yönelik önerileri arasında önemli bir ilişki vardır. Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz. Montag 1993.

26) Anderson 1980, s. 125; *New Left Review* 1977, s. 275.

27) Smith 1984, s. 72-3; Thompson 1978, s. 201; Eagleton 1991, s. 146; Meiksins Wood 1986, s. 18.

28) Collier 1989, öz. bkz. s. 80-90; Norris 1991, öz. bkz. I. Bölüm.

29) Bu yakın dönemli Marksist Spinozacılıkları değerlendiren bir yazı, *Historical Materialism*'in ileriki bir sayısında yer bulacak.

30) Anderson 1976, s. 64. Marx'ın en az sıradan atıfları arasında, Spinoza'yı "hacimli bir düşünceye sahip filozof", "bilimin saf ve ideal ateşi", "evrensel tarihsel evrimlerin

canlandırıcı ruhu" olarak nitelediği ve onu Aristoteles ile Hegel'inkine eşit bir mevkie koyduğu metinler vardır (Marx ve Engels 1975, s. 496). Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı ilk dönem çalışmasındaki, "demokrasi, *bütün politik oluşumların* ve tikel bir politik oluşum olarak toplumsallaşmış insanın özüdür; diğer oluşumlarla, bir cinsin çeşitli türleriyle ilişkisine benzer bir ilişkisi vardır" şeklindeki savı da ayrıca önemlidir (Marx 1974, s. 88). Marx'ın başta *Kapital* olmak üzere bütün çalışmalarını kapsayan politik görüşlerinin temelini oluşturan ve Spinoza'nın *TP*'de farklı yönetim biçimlerine ilişkin çözümlemesiyle önemli ölçüde benzerlik taşıyan bir perspektiftir bu. Mesele, bir atıflar listesini alıp bir başkasının karşısına koymak değildir. Daha ziyade Anderson'ın, Marx'ın bütün eserlerindeki "açık" ve "örtük" Spinozacılığa dair ayrıntılı bir inceleme yapmadan, Marx'ın belli başlı eserlerinde açıktan yaptığı Spinoza atıflarını temel alarak, aceleci bir reddiyeye girişmesidir.

31) Yovel 1989, II. Cilt.

32) Montag'ın da doğru bir şekilde belirttiği gibi, Anderson bu geleneği önemsizleştirirken (*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'in yazımı esnasında *New Left Review* için kıtasal bir referans noktası olan) Colletti'nin izinden gider (Montag 1998, s. x). Plehanov 1889'da Engels'le Londra'da yaptığı bir konuşmayı şöyle aktarır: "Neredeyse bir hafta boyunca onunla çeşitli pratik ve teorik meseleler üzerine uzun süren tartışmalar yapma şansına nail oldum. Tartışmamız bir noktada felsefeye döndü. Engels, Stern'in son derece uygunsuz bir şekilde 'doğa felsefesinde materyalizm' olarak adlandırdığı şeyi sertçe eleştirdi. 'Öyleyse size göre,' diye sordum kendisine, 'ihtiyar Spinoza, düşünce ile yer kaplamanın bir ve aynı tözün iki sıfatı olduğunu söylerken haklı mıydı?' 'Elbette,' diye cevap verdi Engels, 'ihtiyar Spinoza kesinlikle haklıydı'" (Colletti 1972, s. 72).

33) Montag 1998, s. ix.

34) Macherey 1998, s. 126.

35) Anderson 1976, s. 59.

36) Althusser ve Balibar 1970, s. 102 [s. 346].

37) A.g.e. [s. 347].

38) Althusser 1977, s. 77 [s. 98].

39) A.g.e. [s. 99].

40) Althusser'in bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ayrıma ilişkin tartışmasında (Althusser ve Balibar, s. 40 [s. 67-8]) ve yapısal nedensellik nosyonunda (A.g.e., s. 187 [s. 478]), Anderson'ın yorumunu doğruluyor görünen başka beyanlara da rastlamak mümkün.

41) Anderson 1976, s. 66.

42) Althusser 1976, s. 133.

43) A.g.e., s. 134.

44) A.g.e., s. 137.

45) Anderson 1976, s. 60, 91.

46) Althusser 1976, s. 133.

47) A.g.e.

48) A.g.e., s. 133-34.

49) A.g.e., s. 134.

50) A.g.e.

51) Althusser 1997, s. 11 [bu kitapta, s. 182].

52) A.g.e., s. 10-11 [s. 181-182].

53) Althusser 1976, s. 132.

54) Althusser, otobiyografisinin Marx'a müracaat ile ortodoksinin reddini ilişkilendirdiği bir yerinde böyle bir yorum ortaya koyar. Althusser 1994, s. 222.

55) Althusser 1997, s. 11 [bu kitapta, s. 182], ayrıca bkz. Althusser 1994, s. 222.

56) Anderson 1976, s. 64.

57) Bu kısalık, aslen Althusserci Spinozacılıktan başka meseleleri dert edinen bir çalışma için belki de kaçınılmazdı. Gene de Anderson'ın –Althusser'in Spinoza düşüncesindeki birçok unsuru doğrudan kendisine uyarladığı savı başta olmak üzere– savlarının ciddiyeti göz önüne alındığında, söz konusu ilişkinin mahiyeti ve önemine ilişkin tam bir çözümleme sunmayışı, –"yapılacak ileriki bir çalışma"nın, Spinoza düşüncesinin Althusser'in teorik çalışmalarına aktarımını gerçek kapsamı ve bütünlüğü içinde "belgelemekte güçlük çekmeyeceği"ni ileri sürdüğü halde (Anderson 1976, s. 66)– ayrı ve daha kapsamlı bir çalışmada telafi edilmeyen bariz bir ihmaldir.

58) Anderson'ın, Althusser'in Spinoza'dan yararlanma biçimine ilişkin değerlendirmesinin ardında yatan perspektif bu olabilir de olmayabilir de; Spinoza metafiziği ile yirminci yüzyıl Marksizminin politika teorisi arasındaki bağlantıyla ilgili bütün kuşkularına rağmen, Anderson başka bir yerde Spinoza'nın kişiliğine olan hayranlığını ifade eder (Anderson 1980, s. 125). Buna rağmen, yaptığı metafor seçimleri, Spinoza'nın Anglofon Marksizm içindeki itibarı üzerinde öngörülebilir talihsiz etkiler yaratmıştır. Şayet Althusser = Spinoza ise, Simon Clarke'ın şu yorumunda görüldüğü gibi, Althusser'in en azından kimi hatalarından Spinoza'nın sorumlu olduğu sonucu çıkarılabilir: "Bu anlayışa –*Kapital'i Okumak*'ta ana hatları çıkarılan *Darstellung* teorisine– göre, ekonomik olan, Freudcu bilinçdışının bilinçte 'mevcut bir yokluktaki yok-bir-mevcudiyet' olarak mevcut olmasına benzer biçimde, politik ve ideolojik alanlarda daima mevcuttur. *Ekonomik olan, Lacan'ın bilinçdışına benzer şekilde, sadece etkilerinde varolur. Bu anlayışın felsefedeki esin kaynağı Marx değil, Spinoza'dır.* Althusser ekonomik olana ancak, Tanrı-Töz ilişkisine dair Spinozacı kavrayışa başvurup, *ekonomik olana Tanrı, politik olana ise Töz rolü* vermek suretiyle yer açabilmiştir. Seküler ve burjuva bir toplum anlayışı benimsendi mi, ekonomik olanın belirlenimi, son kertede bile, ancak bir inanç edimiyle tesis edilebileceğine göre, Althusser'in baskın felsefi esinini metafizik teolojiden alması, hiç de şaşırtıcı değildir." (Clarke 1980, s. 84-5, vurgu bana ait).

59) Zira *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'in temel tezi, Batı Marksizminin felsefi sapmalarının, Stalinizmin ve onun enternasyonal komünist harekette ve işçi sınıfı hareketindeki yankılarının ortaya çıkardığı bir sonuç olduğudur. Anderson bu çözümlemeyi, çalışmasında etkileyici bir dizi teorisyene başvurarak ayrıntılı bir şekilde geliştirir. Althusser-Spinoza ilişkisine gelindiğinde ise Anderson bu ilişkiyi öyle bir tanımlar ki, Althusserci sistemin zaaflarını –Althusser'in aşırı derecede Stanlinleşmiş FKP içinde gerçekleştirdiği manevranın karmaşık (ve riskli) mahiyetine bağlamak yerine– adeta Spinoza okumanın yan etkilerine bağlıyor görünür (ki bu durum, Anderson'ın başka bir yerde Althusser'in Stalinizmle ilişkisine dair en makul politik değerlendirmelerden birini yaptığı hatırlandığında, daha da dikkat çeker –Anderson 1980, s. 100-130–). Bu gerekli tarihsel değerlendirmelerin eksikliği, Anderson'ın Althusser-Spinoza ilişkisinin mahiyetine ilişkin değerlendirmesini, Spinoza'nın bütün hataların kaynağı sayarak kınadığı klasik hatayla malul kılar: sonuçları nedenlerle karıştırmak.

60) Montag 1993 [bu kitapta, s. 192], s. 51-2.

61) A.g.e., s. 52 [s. 193].

62) Montag ve Stolze (haz.) 1997, s. x.

63) Montag 1999, s. 4.

64) Benjamin 1970, s. 257. Althusser'in FKP'ye olan Augustinusçu bağlılığı (ve Maoizmle flörtü), eleştirisinin kaynağını ve etkilerini kaçınılmaz olarak karmaşıklaştırmış ve bunlara belki de gölge düşürmüştür. Bu politik kökene dikkat çekmek, Althusser'in eserlerinin somut bir politik konjonktüre yapılmış somut bir müdahale olduğunu bize hatırlatır. Bir yandan Althusserciliğin ideoloji biçiminde teorileştirilmiş Stalinizmden fazlası olmadığı yönündeki halen geçerli Thompsoncı önyargı (ki bilimsel çalışmalardan çok genel Marksist kültüre hâkim bir önyargıdır bu), diğer yandan Althusser'in kategorilerini burjuva sosyal biliminin cephaneliğine eklenecek tarafsız ve tarih dışı teknikler olarak düşünme eğilimi göz önünde tutulduğunda, bilhassa önemli bir hatırlatmadır bu.

65) Elbette burada Althusser'in *Etik*'in zorluğuyla nam salmış sunum tarzını (*more geometrico*) benimsediğini öne sürmüyorum. Daha ziyade, Althusser'in hem kavramlar arasındaki hem de kavramlar ile nesneler arasındaki ilişkileri ele alış tarzı ve bu iki ilişki türünü dönüştürme tarzı başta olmak üzere, Spinoza'nın felsefi stratejisinin unsurlarını yeniden mevzilendirmesinden bahsediyorum. Bu kati surette felsefi tez, ileriki bir çalışmada yapmayı umduğum gibi, Althusserci sapmanın (tarihsel ve politik) başka unsurlarının açık bir değerlendirmesiyle ilişkilendirildiğinde, kuşkusuz bazı değişiklikler yapmayı gerektirecektir.

66) Yer darlığı, Althusser ve Spinoza'nın Anderson tarafından saptanan biçimsel benzerlik içindeki başka nosyonlarının bir analizini yapmaya müsaade etmiyor. Bununla birlikte söz konusu nosyon çiftlerinden birinin daha ileri araştırmalar için verimli bir alan oluşturduğunu kaydetmek gerek: Spinoza'nın imgelem teorisi ile Althusser'in ideoloji teorisi/teorileri. (Spinoza'nın imgelem teorisi aslında, Althusser'in Spinoza'yla ilişkisine dair, *The New Spinoza*'daki yazısı başta olmak üzere en özgül ve incelikli gözlemlerinden bazılarına konu olmuştur.) Bu iki teori arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkilerinin ve bu ilişkilerin tarihsel sebeplerinin yakından incelenmesi, Althusserci nosyonların iyi gizlenememiş bir Stalinizmden ibaret olduğu yönündeki halen yaygın kabul gören önyargının kırılmasına katkıda bulunabilir. Dahası, Spinoza'nın politik metinlerinde imgelem ile hurafe arasındaki ilişkinin gelişimine dikkat edilmesi, bence, Althusser'in ideoloji nosyonuna dair "Marksizm ve Hümanizm"deki ilk değerlendirmesine, daha sonraları ünlü "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" yazısındaki yeniden gözden geçirmelerle kattığı kimi muğlâklıkların aydınlatılmasına yardımcı olabilir.

67) *Etik* I, Ö18.

68) Spinoza'nın, çoğunlukla sanıldığı gibi, tek tözün (düşünce ve yer kaplama olmak üzere) sadece iki sıfata sahip olduğunu savunmadığına dikkat çekmek önemli. "Mutlak anlamda sonsuz" bir varlık olarak Tanrı, zorunlu olarak, "her biri ezelî-ebedî ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan" oluşur (*Etik* I, T6). *Etik*'te bu sıfatlardan sadece ikisi, yani düşünce ve yer kaplama ele alınır; zira bu eser bir metafizik yahut ansiklopedik bir sistem olmaktan ziyade, tam bir etiktir. *Etik*'in II. Bölümünün girişinde Spinoza'nın da belirttiği gibi, "şimdi de Tanrı'nın ya da ezelî-ebedî ve sınırsız varlığın özünden zorunlu olarak çıkan sonuçları açıklamaya geçiyorum. Bu sonuçların hepsini teker teker açıklamayacağız [...] sadece, bizi adeta elimizden tutup insan zihninin ve onun üstün mutluluğunun bilgisini anlamaya götürecek sonuçları inceleyeceğiz."

69) Althusser 1997, s. 11 [bu kitapta, s. 182].

70) Hegel 1995, s. 282.

71) Spinoza 1951, s. 25 [*TTP*, s. 65].

72) A.g.e., s. 100 [*TTP*, s. 136].

73) A.g.e., s. 101 [*TTP*, s. 137]. André Tosel'in de dikkat çektiği gibi, "Spinoza bu suretle *Kutsal Kitap* ile Doğa arasında bir paralellik kurar, fakat bu paralellik spiritüalist türden bir işleme yatkın değildir. Bir metin yahut kitap halini alan Doğa değildir; daha ziyade, metinler ve *Kutsal Kitap* Doğa, yani doğal yoruma açık doğal nesneler halini alır. Burada bir analoji değil, açıklama söz konusudur artık" (Tosel 1997, s. 159).

74) Althusser ve Balibar 1970, s. 186 [s. 475].

75) Burada, bu savın gerektirdiği kapsamlılıkta bir tartışmaya girecek yerimiz yok. Stalinist ekonomizmi, Stalin-öncesi daha sofistike bir Marksizmin deformasyonu olarak değerlendiren görüşler (benim gibi) ile son dönem Althusser gibi, "İkinci Enternasyonal'in sonradan aldığı intikam" (Althusser 1976, s. 89) olarak değerlendiren görüşler arasında hakemlik etmeye de girişmeyeceğim. Sadece şunu belirtmekle yetineceğim: Marksizm karşıtı ve Marksizm sonrası imgelemin kendinden geçmiş fantezilerine rağmen, Marx, Engels, Lenin, Luxemburg, Troçki, Lukács, Gramsci ve diğerlerinin metinlerinin yakın okuması, kaba ekonomik belirlenimciliğin Marksizmin temel bir öğretisi olmaktan çok, SSCB adındaki zorla çalışma kampını ve enternasyonal komünist hareketin, Sovyet emperyalizminin çıkarları uğruna sersemletilmesini haklı çıkarmak için devreye sokulan bir yozlaşma –devlet kapitalizminin ekonomik, politik ve ahlaki iflasını peçelemek üzere devreye sokulmuş hakiki bir *Deus ex Machina*– olduğunu ortaya koyar.

76) Öz. bkz. Jameson 1981, s. 37-8.

77) Geçişli-ekonomist ve tinsel-ifadeci nedensellik izahları arasındaki fark, teolojik terimlerle, Yahudi inanışındaki *creatio ex nihilio* [yoktan yaratma] ile yeni-Platoncu türüm –Althusser'in modern toplumun belirgin biçimde seküler nesnesinin kavranışı açısından uygunsuz sayarak mahkûm ettiği, erken dönem Hıristiyan kilisesinin iki büyük rakibi– arasındaki fark olarak nitelenebilir. Bununla birlikte bana öyle geliyor ki, yapısal nedensellik teorisinin türümcü bir modele kayarak gerileme riski taşıyıp taşımadığını, dolayısıyla Andrew Collier'in "bilimsel politika"nın tek temelinin "Spinozacı yapısal nedensellik anlayışının topluma uygulanışı" olduğunu öne sürerken haklı olup olmadığını ileride yapılacak araştırmalar belirleyecektir (Collier 1989, s. 83).

78) Althusser 1977, s. 203 [s. 247-8; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı] Ayrıca bkz: "[Hegelci] bütünlük, bir bütünün belli bir doğasını, tam da her unsurun *pars totalis* [bütünsel parça] olarak bütünlüğün tamamını ifade ettiği "tinsel" bir bütünün doğasını gerektiriyordu." (Althusser ve Balibar 1970, s. 204 [s. 476; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]).

79) Bunlardan en dikkate değer olanı *Grundrisse*'den alınan şu fikir verici betimlemedir: "Bütün toplum biçimlerinde, tüm diğer üretimlere ve bunların yarattığı ilişkilere sıralarını ve önemlerini veren şey, belirli bir üretim ve bunun yarattığı ilişkilerdir. Bu, tüm renklerin içine daldığı ve onların özel tonlamalarını değiştiren genel bir aydınlatmadır (*Beleuchtung*). Bu özel bir eterdir ve ondan kaynaklanan tüm varlık biçimlerinin özgül ağırlığını belirler" (Marx 1973, s. 106-7; akt. Althusser ve Balibar 1970, s. 187 [s. 477]). Althusser'in yaptığı ve bazı takipçilerininse yapmadığı gibi, bu pasajda Marx'ın *ekonomik* üretimin özgül biçimlerinin, sözgelimi tarımın, endüstrinin, vs. farklı dönemlerdeki hâkimiyetinden söz ettiğini fark etmek önemlidir.

80) Althusser ve Balibar 1970, s. 189 [s. 479; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]. Althusser'in düşüncesinin beslendiği bu aşkıncılık karşıtı boyutların bir diğer örneği de şu pasajda bulunabilir:

Yapı, ekonomik fenomenlerin *dışında* ve onların görünüm, biçim ve ilişkilerini değiştiren ve bunlar üzerinde bir yok-neden olarak –*yoktur* çünkü onların dışındadır– etkide bulunan bir öz değildir. *Yapının etkileri üzerindeki "metonimik nedenselliği" içinde nedenin yokluğu, yapının ekonomik fenomenler karşısındaki dışsallığının sonucu değildir; bu, tersine, yapının, yapı olarak, etkileri içinde, içselliğinin biçimidir.* Dolayısıyla bu, etkilerin yapının dışında olmamasını, yapının gelip *damgasını vuracağı* önceden mevcut bir nesne, unsur ya da uzam olmamasını içerir. Althusser ve Balibar 1970, s. 188-89 [s. 478-79; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]

Bununla bağlantılı başka bir nosyon olan "yazarsız tiyatro" için bkz. Althusser ve Balibar 1970, s. 193 [s. 485].

81) Althusser ve Balibar 1970, s. 319 [s. 479].

82) Althusser 1977, s. 113 [s. 139]. Görünüşte çelişkili olan bu nitelemenin konjonktürel ve asli önemini hatırlamak, onun güçlüğünü muhtemelen azaltacaktır. İlk olarak, "son kertenin saatinin tek başına asla çalmayacağı" fikrinin esasen polemik niteliğinde bir formülasyon olduğunu hesaba katmak önemlidir. Ekonomizmi reddetmekle beraber ifadeci modelin öngördüğü simetriyi de reddeden Althusser, bu nosyonuyla "belirleyici hâkimiyet" rolünü ekonomiye verir; sonra da, ikinci bir hamle olarak, gizliden gizliye ekonomizme düşmemek için, ekonomist bir modelde ekonominin oynayacağı basit ve geçişli role karşıt olarak, bu "belirleyici hâkimiyet" sürecinin karmaşıklığına hemen vurgu yapar. Şu formülasyona dikkatinizi çekerim: "Ekonomik diyalektiğin asla *katışıksız halde* rol oynamadığını, tarihte üstyapı vs. denen bu mercilerin işlerini bitirdikten sonra saygıyla bir kenara çekildiklerinin ya da Zaman'ı geldiğinde Majesteleri Ekonomi'nin diyalektiğin kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için, sanki onun katışıksız görüngüleriymiş gibi yok olduklarının asla görülmeyeceğini söylemek gerekir. Ne ilk anda ne de son anda, 'son kerte'nin saati tek başına asla çalmaz." Althusser 1977, s. 113 [s. 139]. Aslına bakılırsa ekonomik olan, yapısal nedensellik fikrinde, ekonomizmin öngördüğünden daha az öncelikli olsa bile, ifadeci nedensellik modelinde olduğundan her halükarda daha öncelikli olmak durumundadır. Ekonomik olan burada ekonomizmin öngördüğünden daha az önceliklidir, çünkü toplumsal bütünün kendisini değil, onun herhangi bir uğraktaki hâkim unsurunu belirler. Öte yandan ifadecilikte olduğundan daha önceliklidir, çünkü Althusser'in çeşitli fenomenlerde kendisini gösteren (ve kendisine yabancılaşması ve kendi kendisini yenilemesiyle Hegelci bütünlüğün itici gücünü oluşturan) bir özü yahut merkezi reddi, onun bütünlüğün yerinden edilmiş dinamiğini unsurlarından birinde, yani ekonomik olanda konumlamasını gerekli kılmıştır. Althusser'in teorisinin bu merkezi özelliğinin çözümlenmeden kalmış muğlâklığı, Althusserci paradigmanın, çoğunlukla da ekonominin herhangi bir oluşumun hâkim unsurunu belirlemedeki rolüne ilişkin savdan vazgeçilmesi yönünde yıkılışında hiç de önemsiz bir rol oynamaz; ki bu da genellikle "görece" sıfatının, Althusser'in açıkça reddettiği "çoğulculuğu" üretmek adına, "görece özerklik" ifadesinden çıkarılmasına yol açmıştır. Bkz. Althusser 1977, s. 201-2 [s. 246].

83) Althusser bu ifadeyi bazen yapısal nedensellik teorisiyle bağlantılı şekilde kullansa da, bu terim bana gelişmiş bir kategori olmaktan çok, retorik bir süsleme düzeyinde kalmış gibi görünüyor (Althusser'in 1964-65 yılları arasında École normale supérieure'deki *Kapital* okuma grubunda bu kavramın üretimini çevreleyen ilginç koşullara ilişkin yorumları için bkz. Althusser 1994, s. 208-9, 352-3). Özeleştiri Öğeleri ve ilgili başka yazılarındaki kimi fikir verici beyanlara rağmen, Althusser "yok-neden" nosyonu ile Spinoza'nın *causa*

immanens'ı arasındaki ilişkinin mahiyetini tam olarak netleştirememiştir. Buna karşın, Althusser'in Anglofon yorumcularının çoğu "Spinoza'nın 'yok-neden' fikri"ni kendiliğinden açık bir doğru gibi sunar (Jameson 1981, s. 35: krş. Jay 1984, s. 409). Burada iki noktaya dikkat çekmekte fayda var. Birincisi, Spinoza'ya göre, "Tanrı her şeyin geçişli değil, içkin nedenidir" (*Etik* I, Ö18). Tanrı bir yok-neden değil, bütün etkilerinde baştanbaşa mevcut olan bir nedendir. Spinoza'da bir yok-nedenin varlığından bahsetmek, ya tekil kendiliklerin tek töz içindeki tarzlılıklar olduğunu (dolayısıyla tekil kendiliklerin varlık nedenlerinin, "yok" teriminin ima ettiği gibi onlardan ayrı olmadığını) göz ardı etmek ya da eskiden-mevcut olan bir kendiliğin (yarattıklarından ebedîyen ayrı olan bir ilk devindirici olarak Tanrı yerine, nedensellik düzeni devreye girer girmez kendi yarattıklarına dağılarak yok olan bir Tanrı'nın) sonradan yok olduğu geçişli bir nedensellik nosyonunu örtük biçimde yeniden kurmak anlamına gelir. Ne var ki Spinoza'ya göre etki-neden özdeşliği dolaysız, ebedî ve sonsuzdur. İkinci olarak, Althusser'in kullandığı, yorumcularının da anlıyor göründüğü bu ifade bana, (toplumsal bütünlüğün her yanında mevcut olan ve ancak etkilerine bakılarak görülebilecek olan (*eine Beleuchtung*)) yapısal nedensellik nosyonu ile onunla görece bağlantılı ama ayrı bir Althusserci nosyon olan "semptomatik okuma"nın bir birleşimiymiş gibi görünüyor. Semptomatik okumanın bir metindeki çelişkileri (çözüme ulaştırmak yahut gidermek yerine) açıklamaya ve bir düşünürün sorunsalını oluşturan belli temaların belirleyici yokluğuna (dolayısıyla varlığına) yaptığı vurgu, kendi etkilerinde, yani metnin maddi biçiminde mevcut olmayan bir neden, tam anlamıyla bir "yok-neden" durumu arz etmektedir. Bununla birlikte yapısal nedenselliğin "yok-neden"i, ancak Althusser'in geçişli toplumsal nedensellik modelleriyle polemiğinin bir parçası olarak anlaşıldığı müddetçe bir anlam ifade eder. Tek başına alındığında ise, Althusser'in toplumsal bütünlüğün nedeninin, bu bütünlüğün unsurları arasındaki karşılıklı ilişkiler dinamiğinde var olduğu yönündeki savıyla çelişir.

84) *Etik* I, T7.

85) *Etik* I, Ö17.

86) *Etik* III, Önsöz.

87) *Etik* I, T5.

88) *Etik* I, T1.

89) *Etik* I, Ö11.

90) Althusser 1997, s. 11 [bu kitapta, s. 182].

91) Bu karışık bilgilerin eksiksiz bir izahını yapmak için sadece bazı eski Althussercilerin (en başta da Hindess ve Hirst, Laclau ve Mouffe'un) bulanık bir post-Marksizme geçişlerine ya da Althusserci formasyonun akademide Marksizmden postmodernizme doğru daha genel geçiş sürecinde oynadığı role değil, 70'lerde ve 80'lerin başında Komünist partilerde dünya çapında yaşanan karmaşık ve düzensiz bir Stalinizmden arındırma sürecinin muğlâk bir unsuru olarak, daha genel entelektüel ve politik kültürdeki Althusser alımlanışının akıbetine de yer vermek gerekir. Althusserciliğin bu son süreçteki rolü, Althusserci mirasa ilişkin yakın dönemli değerlendirmelerde keşfedilmeden kalan bir noktadır. Althusser'in eserlerinin Avustralya'daki alımlanışına ve muhalif politik formasyondan akademik ortodoksiye doğru yolculuğuna dair önemli bir politik tartışma için bkz. Althofer 1999.

92) Althusser 1997, s. 4 [bu kitapta, s. 174]. Montag da *Teolojik-Politik İnceleme*'yle ilgili olarak aynı noktaya değinir: "Spinoza'nın *Kutsal Kitap*'a ilişkin olarak söylediği gibi bir metnin, ne söylediğine, hatta doğruluğuna bakılarak değil, insanları karşılıklı sevgi

ve yardımlaşmaya sevk etme gücüne bakılarak kutsal ya da dinsiz, iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi gerekir. Buradan hareketle söylersek, felsefi bir eser her zaman somut bir duruma yapılmış bir müdahaledir ve bu durumda yarattığı etkilere bakılarak değerlendirilmelidir" (Montag 1998, s. xi).

93) Sprinkler 1995, s. 203.

94) *Etik* I, Ek: "Çünkü Tanrı bir amaca yönelik etki ediyorsa Tanrı bir şeyi istiyor demektir, bunun da anlamı Tanrı'nın o şeyden yoksun olduğudur."

95) *Etik* I, T1: "Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi." *Etik* I, Öl 1: "Tanrı, yani her biri ezelî-ebedî ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz, zorunlu olarak vardır."

96) Spinoza 1951, s. 83 [*TTP*, s. 120-21].

97) *Etik* I, Ek.

98) Marx 1976, s. 168.

99) A.g.e., s. 169.

100) Elliott 1987, s. 174-75.

"A"

...
Şehrimde biri ölmemi istemiş,
Boş ver,
Bir geceden daha uzundur yıldızların ömrü—
Saklı olan düzenler hayal gücünü,
Ve böylece beden kendine aykırı görünen
Bir doğa üstlenir,
Zihne hiçbir fikrin verilemediği,
Ama bir insanın doğası gereği varolmamaya çalışması
Yahut değişmiş görünmesi
Yoktan vücuda gelmiş bir şeyin varlığı kadar
İmkânsızdır,
Azıcık düşünmek görmeye yeter şunu:
Herkes kendini öldürebilir, sağ bileğini büken
Başka biri tarafından zorlanır bunu yapmaya,
Belki de elinde bir kılıç vardır ve
Kendi kalbine saplanır
Ya da bir zorbanın emriyle Seneca gibi
Kendi damarlarını açmaya mecbur edilir,
Daha az kötülük ederek daha fazlasından sakınmak için—
Uyurgezerler uyanık olsalardı,
Göze alamazlardı yaptıkları birçok şeyi—

Bütün bunlar gösteriyor ki,
Beden nice şeyler yapabilir
Doğasının yasaları gereği
Aklı şaşkına çeviren;
Kimse bilmez nasıl
Hareket ettirir bedeni zihin
(Beynin talimatları? keşfedildi
Bir süre önce şiir yoluyla
En ufak bir şaşkınlıkla karşılanmadı
Yeni bilim tarafından)
Ya da hangi yollarla,
Zihnin kaç derecelik bir hareket
Katabildiğini bilen de yoktur bedene,

Ya da hangi hızda hareket ettirebildiğini bedeni.
Bu yüzden o ya da bu eylemin
Zihinden kaynaklandığını,
Zihnin beden üzerinde denetimi olduğunu söyleyenler,
Aldatıcı sözler etmiş olurlar
Bedeni hayretle karşılamayan;
Beden uykuya daldığında
Bilinç kendini kaybeder (Spinoza çok önceden görmüştü bunu)
Kaybeder uyanıkkenki
Gücünü.
Zihin her zaman düşünmeye meyyal değildir
Kendi öznesini,
Ancak beden
Onu harekete geçirecek
Şu ya da bu imgeye açık olduğu sürece
Görür zihin nesneyi.

Baktım ki
Konuştuğumuzu hayal ettiğimizde
Zihnin özgür kararıyla
Konuştuğumuzu sanıyoruz;
Ama konuşmuyoruz, ya da konuşuyorsak bile,
Özgür zannedilen bu karar
İmgelemden ibaret – ya da bellekten;
Bir fikrin içerdiği
Uyumdan başka bir şey değil.
Yargının askıya alınışı
Kavrar ama özgür değildir.
Rüyalarda da rüya gördüğümüzü hayal ederiz,
Kabul ediyorum, kimse aldanmaz
Algıladığı müddetçe.
Zihnin imgelemleri
Kendi içlerinde
Hatasızdır,
Ama reddediyorum
İnsanın hiçbir şeyi olumlayamayacağını
Anladığı müddetçe—
SPINOZA'yı.

Louis Zukofsky
İngilizceden çeviren, Emine Ayhan

III.
Bölüm

Şimdi ve Ötesi

*Töz ve Kavram: Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması**

Fred E. Schrader**

Marksist düşünüş tarihinde, hâlihazırda çeşitli Spinoza'yı yorumlama ve olumlu anlamda alımlama çabaları bulunmakta[1] ve Spinoza'nın bu gelenek içindeki cazibesi azalacak gibi de görünmüyor.[2] Daha genel olarak Spinoza sosyal demokrasi tarihinde hemen 19. yüzyıldan itibaren sosyal demokrasinin, *par excellence* kendini evinde hissettiği filozoflardan biri olarak belirir. Bu, orada Spinoza'nın Marksizm'in dışında ve hatta Marksizm içinde bile hiçbir zaman pek kabul görmemiş Hegel'in geçerli bir ikamesi olabilmişliğine ancak kısmen dayandırılabilir. Daha çok, Spinoza'nın *Etik*'ine karşı özgül olarak sosyal demokrat bir yakınlık varmış gibi de görünüyor. Her halükârda Spinoza Marksizm'in seleflerinden biri ve hatta Marx'ın kendisi de bazen Spinoza'nın öğrencisi olarak gösterilir.[3]

Tüm bunlar bir yana, Marx'ın kendisinin Spinoza'yla nasıl karşılaştığı, onu nasıl okuduğu ve eserlerinde her bir sorunun sunumuna Spinoza'yı

* 19 Mayıs 1984 tarihinde Rijnsburg'da bildiri olarak sunulmuştur. Fred E. Schrader, "Substanz und Begriff: Zur Spinoza-Rezeption Marxens", *Mededelingen XLVII. Vanwege Het Spinozahuis*, E. J. Brill, Leiden 1985.

** Fudan Üniversitesi, Şangay (schrader@fudan.edu.cn).

nasıl işlediği sorusu bugüne dek hâlâ cevaplanamamıştır. Bu soruya bir cevap aranırken, yalnızca Hollandalı filozofun isminin anıldığı pasajlar tarafından yönlendirilmekle yetinilmemesi gerektiği açıktır.[4] Bunun ötesinde söz konusu arayış, esas olarak Marx'ın kuramının oluşma sürecindeki, varlığı kanıtlanabilir, yapısal bir Spinoza alımlamasına ilişkin olmalıdır. Ayrıca tek başına Marx'ın yayımlanmış eserlerine de bağlı kalınmamalı, Marx'ın yazışmaları ve özellikle de büyük bir kısmı bugün hâlâ yayımlanmamış olan ve sayıları yüzü bulan çalışma defterleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Marx'ın bağımsız, kuramsal ilk adımları karmaşık bir "öz-kavrayış" sürecinde ilk olarak bu defterlerde şekillenebilmiştir.[5] Biraz sonra görüleceği gibi, Marx'ın Spinoza'yı alımlaması hakkındaki soru esas olarak bilgi kuramına özgü ana çekirdekten yola çıkarak cevaplanır, salt dışsal olarak değil. Bu da Spinoza'nın, Marx'ın kuramının tarihi içindeki, son derece önemli konumuna yeniden ışık tutacaktır. Burada Marx'ın Spinoza'yı alımlamasının iki basamağı arasında bir fark gözetmek gerekiyor.

Marx'ın ardında bıraktığı külliyatın içinde Leibniz, Rosenkranz ve Spinoza'yı konu edinen beş defter bulunmaktadır. Marx bu defterlere "Berlin 1841" tarihini atmıştır. Aynı yılın Nisan ayının başında Marx'ın doktora tezini bitirdikten hemen sonra Trier'e taşındığını düşünürsek, bu defterlerin Ocak 1841 ve Mart 1841 tarihleri arasında doldurulduğu kabul edilebilir. Marx bir müstensihten Spinoza'nın *Tractatus theologico-politicus*'undan ve mektuplarından parçalar hazırlamasını istemiştir.[6] Bu seçmeler arasında *Etik*'in bulunmaması, kitabın zaten Marx'ın elinde olmasıyla açıklanabilir; bu, Marx'ın ölümü sonrasında yeniden kurulan kütüphanesinden yola çıkarak kanıtlanabilir olmasa bile... Başka bir olasılık da, Marx'ın böyle bir seçme hazırlatmış ama bu kopyanın kaybolmuş olmasıdır. Ancak Marx'ın, ardında bıraktığı eserlerin hiçbir yerinde böyle bir seçmeye dayanmıyor oluşu, bu olasılığı çürütüyor gibi görünüyor.[7] Yine de şu kendini gösterecektir: *Etik* Marx'ın çalışmalarının seyri boyunca hep hazır bulunmuştur. 1841 tarihli defterler incelendiğindeyse şu göze çarpar: Marx bazı pasajları neredeyse bütünüyle bu defterlere almıştır. Örneğin *Tractatus*'un "*de libertate docendi*" başlıklı XX. bölümünden ve "*fundamenta rei publicae*" başlıklı XVI. bölümünden, Meyer'e 12. Mektup (sonsuz hakkında) ve Burgh'a 76. Mektup'tan pasajları...

Marx'ın hangi amaçla bu seçmeleri hazırlattığı bugüne kadar açıklanamadı ve bu konu bir süre daha karanlıkta kalmak zorunda gibi görünüyor. Bunların doktora sınavına hazırlık için kullanılmış olması tamamıyla akla

yatkın. Zira başlangıçta sözü edilen Berlin Üniversitesi'nde o dönemlerde Spinoza Hegel'den sonra en gözde seminer konularından biriydi.[8] Marx bu seçmeleri hemen sentezlememiş olsa da, birazdan şu kendini gösterecektir: Spinoza'nın belli bazı argümantasyon biçimleri yalnızca izleyen yıllarda değil, şaşırtıcı bir uzak ve geç dönem etkiyle olgunluk dönemindeki Marx'ın kuramının oluşumunda da varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Defterlerden iki yıl sonra yazılmış olan *Hegel'in Kamu Hukukunun Eleştirisi*'nde* Marx, her halde, Feuerbach, Rousseau ve hatta Spinoza'ya yönelir. Gerçi bu eserinde Marx diğer iki filozofunki gibi Spinoza'nın adını da çok ender anar. Yine de, Feuerbach'ın Hegel'e yöneltmiş olduğu soyutlama eleştirisinin Marx'a çalışma yöntemini ve Rousseau'nun doğrudan demokrasi idealinin de ona bu Hegel eleştirisinin politik hedefini (Rousseau'nun kendisinin ne denli Spinoza'ya yönelmiş olduğu, pek çok ipucu bulunmasına rağmen, hâlâ ucu açık bir konudur)[10] kazandırmış olduğuna ilişkin nasıl şüpheye yer yoksa, her halde 1843 tarihli *Hegel'in Kamu Hukukunun Eleştirisi*'nde 1841 tarihli Spinoza seçmelerinden, özellikle *Tractatus*'tan kayda değer biçimde fikir ödünç alan uzun pasajlar da göze çarpar.

Bunlar, doğal haklara, politik iktidar biçimi olarak kişisel güç kullanımının reddine, aklın anayasanın tek kabul edilebilir kriteri olarak tanınmasına ilişkin ilkelerdir ve Marx bu ilkeler çerçevesinde Rousseau ve Spinoza'yı izler. Seçmelerde örneğin şu pasajlar yer alır: "[...] ruhun koşulsuz olarak bir başkasının hakkına tabi olması bütünüyle imkânsızdır; çünkü hiç kimse özgürce karara varma ve her şey hakkında yargıda bulunma doğal hakkını ya da yetisini *bir başkasına devredemez, böyle bir devre de zorlanamaz*. [...] Öyleyse hiç kimse kendi keyfine göre yargıda bulunma ve düşünme özgürlüğünden vazgeçemeyeceğine, *aksine her bir kimse doğanın en üstün hakkı uyarınca kendi düşüncelerinin efendisi olduğuna göre*, bu kadar farklı ve karşıt fikirlere sahip insanların *yalnızca üstün güçlerin emri uyarınca konuşmalarının* sağlanması için uğraşılan bir devlette başarıya ulaşılması mümkün olmayacaktır. [...] *Devletin amacı gerçekte özgürlüktür*".[11] Başka bir yerdeyse: "Bu nedenle, yasaları sağlıklı akıl üzerinde temellenen devlet en özgür devlettir; çünkü böyle bir devlette herkes istediği zaman özgür

* Özgün adı *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Türkçeye *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adıyla kazandırılmış olan *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1843 yılında yazılmış olan *Hegel'in Kamu Hukukunun Eleştirisi*'nden ve 1843 yılının son aylarıyla 1844'ün Ocak ayı arasında kaleme alınmış olan Giriş'ten (*Einleitung*) oluşur.

olabilir, yani tüm kalbiyle aklın yönetiminde davranabilir.[12] (Demokratik yönetim) bana göre en doğal ve doğanın her bir kimseye bahşettiği özgürlüğe en yakın olanıdır."[13] *Hegel'in Kamu Hukukunun Eleştirisi*'nde Marx tam olarak şöyle der: "Demokrasi monarşinin gerçekliğidir, monarşi demokrasinin gerçekliği değildir. Monarşi zorunlu olarak, kendine karşı tutarsızlık biçimindeki demokrasidir, monarşinin ilkesi demokrasi içinde bir tutarsızlık değildir. Monarşi kendisi yoluyla kavranamaz, demokrasi kendisi yoluyla kavranabilir. [...] Demokrasi tüm anayasaların çözülmüş olan bilmecesidir."[14] Bu sözlerle Marx, Spinoza'nın argümantasyonunun yardımıyla, Hegel'in devletin tamamlanması olarak kutladığı biçimiyle monarşi ilkesine karşı çıkar.[15]

Burada, 10 Temmuz 1842 tarihli *Rheinische Zeitung*'da Spinoza'yı "*devletin yerçekimi yasasını*" keşfeden ve devletin "doğal yasaları"nı teolojiden değil akıl ve deneyimden yola çıkarak geliştirenlerden biri olarak sayarken Marx'ın aklından ne geçtiği anlaşılır hale gelir.[16] Bu erken evrede Marx radikal bir cumhuriyetçidir ve varolan (anayasal) monarşinin karşısına ısrarla demokrasiyi yerleştirmektedir; daha doğru bir ifadeyle, insanların doğal haklarından vazgeçmedikleri, yalnızca kendini kuran, devredilemez ve ampirik bireylerce benimsenebilir olan akla tabi oldukları doğrudan demokrasiyi...

Etik'e gelince, Marx'ın yazılarında Spinoza'nın bu kitabından erken alıntılar bulunur; örneğin, belirli bir eğilimle, cehaletin bir argüman olmadığına ilişkin cümle... Marx daha Demokritos ve Epikuros'un doğa felsefesi üzerine yazdığı doktora tezinde bu cümleyi kullanır ve görüldüğü kadarıyla, defalarca felsefi ve politik hasımlara karşı itiraz olarak yöneltir.[17] Öyleyse bir ilk gözlem olarak şu konuda ısrarcı olunabilir: Spinoza, Marx'ın düşünsel gelişiminde Berlin'deki felsefe eğitiminden sonra da, kesinlikle Hegel'in, Rousseau'nun ve diğerlerininkinin yanında ihmal edilmemesi gereken bir yer işgal etmiştir. Yine de, Marx'ın Spinoza'yla olan ilişkisinin böylece nihai olarak açıklandığını iddia etmek mümkün değildir –o yıllarda Marx'ın son sözünün erken dönem nominalistik Hegel eleştirisi olduğunu iddia etmek de[18]...

1844-1845 Paris çalışmalarıyla birlikte, kendi öz-algısı uyarınca Marx, o zamana dek ele alındığı gibi, Hegel felsefesi konusunda uzman bir potansiyel lise öğretmeni değildir artık. Çalışmalarında daha önceleri felsefeye ayırdığı yeri artık tarih bilimleri ve sosyal bilimler işgal etmektedir. Marx'ın döneminde sosyal bilimler politik ekonomi bilimi olarak varlığını sürdürmektedir ve Marx da 1848-1849 tarihli demokratik devrimlerin

yenilgisinden sonra Londra'da sürgündeyken özellikle bu bilim dalı üzerinde yoğunlaşır. Hegelci felsefenin (hukuk felsefesinin) eleştirisi böylece, modern burjuva toplumunun kendisinin eleştirisine, para sistemlerinin, kapitalizmin eleştirisine doğru evirilmiştir. Londra'da Marx 1850'den itibaren bu eleştiri için bağımsız bir sistem arayışı içindedir ve bu arayışı yoğun çalışmalarla sürdürmektedir. Buna ilişkin çeşitli ilk yaklaşımlar çalışma defterleriyle günümüze ulaşmıştır. Yine de bunlar Marx tarafından hemen yetersiz bulunarak bir köşeye atılmıştır.[19]

1857'de Marx sonunda bir *politik ekonomi eleştirisi*ne dair büyük bir projeye başlar. Bu çalışma, daha sonra 1861'de yeniden ele alınmak üzere -geçici olarak- 1859 yılının Ocak ayında tamamlanır.[20] Tam da bu bağımsız bir kuramsal kavramsallaştırma arayışı döneminde Marx, konuyla ilgili, biri 16 Ocak 1858 tarihli ve Engels'e, diğeri 31 Mayıs 1858 tarihli ve Lassalle'ye olmak üzere iki mektup yazar:

> Tamamen kazara* [...] Hegel'in *Mantık*'ını yeniden karıştırmış olmam, çalışma *yöntemi* konusunda çok işime yaradı. Eğer tekrar bu tarz çalışmaların vakti gelirse, H[egel]'in keşfettiği ama hemen mistifiye ettiği yöntemdeki *mantıksal temeli* bir iki sayfada ortak insan aklı için erişilebilir hale getirmek için büyük heves duyardım.[21]

> Çalışmalarına sistematik bir şekil veren filozoflarda bile, örneğin Spinoza'yı ele alalım, sisteminin gerçek içsel yapısı, Spinoza tarafından bilinçli olarak sistemin içinde ortaya konulduğu biçimden bütünüyle farklı. Gerçek sistem "yalnızca *kendinde* [...] varolmalı.[22]

Bu sözler şaşırtıcı olmalı. Kendi felsefi geçmişiyle açık biçimde hesaplaşmış olan sosyal bilimci Marx'ın, kendi bağımsız sosyal bilimsel tasarısının tamamlanmasının kritik noktalarından birinde yeniden kurucu anlamda felsefeyle uğraştığını, hem de Hegel'in *Mantık*'ı ve Spinoza'nın *Etik*'iyle uğraştığını ortaya koyuyor bu sözler zira. Hiç kuşku yok ki, Marx o sırada Lassalle ile belli bir kamusal rekabet baskısı altındaydı. Lassalle kapsamlı kitabı *Efes'in Karanlık Filozofu Herakleitos'un Felsefesi*'ni henüz yayımlatmıştı ve bu kitapta sosyal bilimsel, politik-ekonomik sorunlar felsefi olarak, özellikle de Hegelci biçimde ele alınıyordu.[23] Yine de Marx'ın 1857-1858 tarihli çalışma defterleriyle yapılan karşılaştırma açıkça şunu

* Özgün alıntı metninde Marx İngilizce "*by mere accident*" ifadesini kullanıyor.

gösterir: Marx açısından esas olarak söz konusu olan, sosyal bilimsel araştırmaları içinde *bilgi kuramına ilişkin sorunsalların ortaya konuluşudur*. Bu araştırmalar sırasında Hegel'in *Mantık*'ını "karıştırmak", anlaşılan, *Etik*'in Spinoza'nın kendisi tarafından bilinçli olarak ortaya konulan biçim içinde değil, yalnızca kendinde varolan "gerçek" içyapısıyla yapılan karşılaştırma gibi, Marx'a bazı çözümler konusunda yardımcı olmuştur.

Şimdi sırada Marx'ın ikinci Hegel alımlaması var: Bu, göreceli olarak geç keşfedilmiş, ayrıca hiçbir zaman ciddi biçimde araştırılmamıştır. Bu bulgunun ele alınmasındaki aşırı spekülatif keyfilik nedeniyle, özellikle de Marx'ın kuramının gelişimindeki tarihsel-jenetik yönlerin ihmal edilmesinden[24] dolayı, aslında söz konusu olanın, daha önceki, Feuerbach'a yönelmiş olan nominalist soyutlama eleştirisiyle artık neredeyse hiçbir ortak noktası bulunmayan biçimde Hegel'in yeniden ele alınması olduğu fark edilmemiştir.[25] Basit bir karşılaştırmalı okuma, Marx'ın, sistematik tasarısının hangi yapı çizgilerinde neyi Hegel'den ödünç aldığını gösterir.

Marx'ın aklında, değerden başlayıp meta ve paranın belirlenimleri üzerinden sermayeye ve sermayenin, genişletilmiş bir sarmal olarak ortaya konulan yeniden üretim sürecine varan, mantıksal bir gelişim vardır. Yalnızca zorunlu gelişim süreci olarak kavranan böylesi bir yapı bile zaten *Mantık*'ı izler. Ayrıntıya inersek, Marx'ta mantıksal gelişim, değerden sermayeye, değerin ve değer ölçütü, mübadele ve dolaşım aracı, genel ödeme aracı, dünya parası ve servet olarak paranın kavram belirlenimleri üzerinden işler. Burada söz konusu olan bir çifte dolaşımdır: Meta parayla değiştirilir ve tüketilir; metanın mübadele değeri ölçülür ve parada hayata geçirilir.[26] İşlev belirlenimleri kendinde yeni değildir, Marx bunları Sismondi, Storch, Say, Bailey, Wilson ve diğerlerinin çalışmalarını tartışırken kazanmıştır.[27] Buna karşın bu işlevleri tam da *kavram* belirlenimleri olarak sistematik biçimde birleştirmesi özgündür: Değer/mübadele değeri Hegel'in saf niceliğine (olumsuz birlik) denk düşer. Değerlerin ölçütü, nicel ilişkinin ve ölçütün Hegelci belirlenimlerini içerir. Metanın ve paranın dolaşımını Marx, nitel ve nicel olarak kötü-sonsuz süreç kavramıyla tarif eder. Marx bir kere sermayenin kendisini sürekli ilerleyen bir nicelik olarak resmetmişken, paradan sermayeye geçiş, yeniden varlıktan öze geçiş olarak belirir.[28]

Burada Marx için bir sorun kendini gösterir. Marx gerçi Hegelci kavram belirlenimlerinin yardımıyla değer, meta, para ve basit dolaşımın işlevlerini, mantıksal bir gelişim süreci içinde bulunuyor olarak ortaya koyulabilecekleri tarzda, bütünüyle mantıksal biçimde birbirleriyle bir-

leştirebilmiştir. Buna karşılık, genel sermaye kavramının sürekli ilerleyen niceliğin süreci olarak ideal tasviriyle birlikte, sermaye, para, meta ve değer arasındaki ilişkinin aslında neyden ibaret olduğu ve bunların söz konusu ilişki içinde nasıl aşılacağı* artık anlaşılabilir değildir. Sorun, Marx tarafından ele alınan ve birbirleriyle mantıksal biçimde birleştirilen kavram belirlenimlerinin ve onların tasarlanmış gelişim sürecinin zorunluluğunun nesnel olası sonuçlarında yatar.[29]

Tam bu noktada Marx'ın Spinoza'dan ödünç aldığı şey devreye girer. Burada söz konusu olan, tam da Marx'ın töz kavramını nasıl kullandığı üzerinden takip edilebilecek bir bulma sürecidir. Başlangıçta, sermayenin genel kavramını oluşturmaya yönelik, tekrarlanan denemelerden birinde konu şöyle karşımıza çıkar:

> *Sermaye* içinde öncelikle mübadele değeri, dolaşım içinde kendini muhafaza etmesi aracılığıyla, mübadele değeri olarak koyulmuştur. Bu şu anlama gelir: Mübadele değeri tözsüz hale gelmez, aksine daima başka tözler içinde, onların bütünlüğü içinde kendini gerçekleştirir. Ne de şekilsel belirlenimini kaybeder, aksine her bir farklı töz içinde kendiyle özdeşliğini muhafaza eder. Öyleyse her zaman para ve her zaman meta olarak kalır.[30]

Yani Marx burada açıkça saf, sürekli ilerleyen nicelik olarak değerin görünüş biçimlerinin bütünlüğü olarak, tamamen Hegelci anlamda bir tözler bütünlüğünden söz etmektedir. Bu, şu kavramsal çabanın kullanımını da belirler:

> Sermaye, kavramı uyarınca paradır, ancak artık basit biçimde altın ve gümüş olarak değil [...], tüm tözler biçiminde paradır [...].[31]

Yine de Marx hemen bir sonraki adımda kavramsal ilişkiyi tersine çevirir:

> Tüm metaların müşterek tözü, yani yine metaların maddi varlığı, başka bir ifadeyle fiziksel belirlenimi [yukarıdaki gibi, FS] olarak tözleri değil, *metalar* olarak ve bu nedenle *mübadele değerleri* olarak müşterek

* *Aufheben* kavramının karşılığı olarak.

> tözleri, bunların cisimleşmiş emek olmalarıdır. ([...] kullanım değerlerinin bu ekonomik (toplumsal) tözleri, yani biçimlerinden farklı olarak, içerik olarak ekonomik belirlenimleri [...]).[32]

Öyleyse şimdi burada Marx için sermaye artık salt nicelik olarak kendini göstermez, aksine saf nicelik yeniden daha çok soyut emeğin niceliği olarak belirlenir. Soyut emek öyleyse, tüm sosyal yeniden üretim sürecinin, yaygın ideal ve düşünsel özne/nesnesi olarak tözdür. Bu yeniden üretim sürecinde, tüm momentler ve öğeler, söz konusu sürecin somut varoluş ve varlık türleri olarak tüm münferit süreçler, Marx'ın açıkça yeterli biçimde formüle ettiği gibi,[33] potansiyel olarak kendilerini yeniden bulurlar ve onun içine karışırlar. Marksçı öz-kavrayış bağlamında değişmiş olan, töz kavramının içeriksel belirlenimidir. Kavram, saf maddesel olanın önemsizliğini kaybetmiştir. Marx için kesin olarak sermayeyi kuran bundan sonra artık "değer yaratan öğe, değerin tözü ve [...] değer arttıran töz"[34] olarak soyut emektir.

Burada önemli olan, Marx'ın değer ve genel sermaye kavramı için Spinoza'nın töz kavramının bu işlenişine tutunmasıdır. Bu kavrama, uyarlanmış biçimde 1861-1863 elyazmalarında yeniden rastlanır[35] ve ayrıca *Kapital*'de Marx, meta değerinden sermayeye varan gelişimi ve sermayenin üretim ve yeniden üretim sürecini değer tözü kavramı eliyle ortaya koyar ve bu kavramda ısrarcı olur.[36]

Marx'ın Engels ve Lassalle'ye yazmış olduğu, yukarıda alıntılanmış 1858 tarihli mektuplarına geri dönelim: Şimdi Hegel ve Spinoza dikkatini çektiğinde Marx'ın aklında ne olduğu belirginlik kazanıyor. Hegel'deki nicelikten öze varan gelişim Marx'a –hafif değişiklerle– politik-ekonomik literatürde ortaya konulan materyalin işlenmesinde hizmet etmiştir ve Spinoza'nın töz kavramı, Marx'ın kendisinin geliştirmiş olduğu, sürekli ilerleyen saf niceliğin kavram belirlenimindeki öz olarak sermaye kavramından sonuçlanan zorluklardan onu kurtarmıştır. Zira sonuç olarak aslında şu ortaya çıkar: Sermayenin yeniden üretim süreci Hegel'in gerçek sonsuzluğuna asla geçemez.[37] Hegelci *Mantık* içinde daha aşağı bir düzeyde, ama her halde kavramın idealliğinin altında görev yapan töz kavramı, Marx için sermayenin sosyal gerçeklik içinde kendi gerçek sonsuzluğuna doğru kendiyle çelişen çabasını upuygun biçimde ifade etmenin tüm koşullarını yerine getirir. Marx'ın Spinoza'ya sürekli yakınlığına temas edilmesi gereken son yer burası değil gibi görünüyor.

1857-1858'de politik ekonominin eleştirisi üzerine çalıştığı sırada Marx'ın Spinoza'nın töz kavramına nasıl rastladığı sorusunun cevabını,

Marx'ın ardında bıraktığı elyazmalarından çıkarmak mümkün değil. Ama Marx'ın buna giden yolu Hegel'in *Mantık*'ında bulmuş olması hiç de tümüyle olasılık dışı görünmüyor. Orada şöyle deniyor:

> "*Olumsuzlamanın belirliliği* Spinoza felsefesinin mutlak ilkesidir; bu hakiki ve basit anlayış tözün birliğini kurar. Ama Spinoza *belirlilik* veya nitelik olarak *olumsuzlamada* kalır; onun mutlak, yani *kendini olumsuzlayan olumsuzlama* olarak bilgisine doğru devam etmez; bu nedenle *onun tözünün kendisi mutlak şekli içermez* ve tözü bilmek içkin bir bilme değildir. Gerçi töz *düşüncenin* ve varlığın ya da yer kaplamanın mutlak birliğidir; öyleyse töz düşüncenin kendisini içerir, ama yalnızca yer kaplamayla *birliği* içinde içerir. Yani yer kaplamadan kendini *ayırıyor* olarak değil; bu nedenle hiçbir biçimde belirleme ve oluşturma olarak değil, geri dönen ve kendi kendisinden başlayan hareket olarak da değil."[38]

Ancak Spinoza'nın tözünün tam da bu –Hegel'e göre– yetersizliği, onu Marx için Hegelci kavrama tercih edilecek kadar çekici kılan şeydir. Zira sermayenin, genel kavramıyla ilişkisi içindeki kendiyle çelişmeleri, Hegel'in kavramıyla ilişkisi içinde Spinoza'nın tözünün kendiyle çelişmelerine denk düşer. Gerçi Hegel tözü, kavramın dolaysız gerekleri, kavramın "*kendinde*" oluşu olarak tanır; tözün nedensellik ve karşılıklı etki aracılığıyla geçip giden diyalektik hareketinin, kavramın, onun aracılığıyla kavramın olmakta oluşunun ortaya konduğu dolaysız kökeni olduğunu kabul eder.[39] Yine de Marx tam da Hegelci kavramın gerçek olmayışına ve böylece Hegel-içkin biçimde Spinoza'nın tözünün gerçekliğine tutunur. Yani sermayenin mantığı içinde töz, sermayenin genel kavramının "kendindeliği" olarak kendini ve aynı zamanda sermayenin gerçekliğini sunar. Zira sermaye ideal kavram belirlenimlerini asla gerçekleştiremez, hep yeniden kendine özgü oluşmuş çelişkilerin kötü- sonsuz sürecine geri düşer. Bu perspektif içinde Marx kendi sorunsalı ve aynı zamanda Hegelci *Mantık* içinde, bütünüyle mantıksal biçimde sermayenin yeniden üretim sürecinin ortaya konuluşunda kavramın belirlenimlerini tözün belirlenimleri aracılığıyla ikame eder. Burada, aşağıda izleyen tartışma bağlamında şu şimdiden bir kenara not edilmeli: Hegel'in kendisi töze düşünce ve varlığın mutlak birliğini atfeder, yine de aynı zamanda düşüncenin, yer kaplama tarafından yerine getirildiği biçimiyle sınırlanmasını eleştirir; ama tam da bu, Marx'ın Spinoza'nın töz kavramını olumlu anlamda alımlamasının temel bir momenti olarak kendini gösterir.

Olası yanlış anlaşılmaların önüne geçmek için, burada öncelikle şuna işaret etmek gerekiyor: Marx, Hegel ve Spinoza'yı araçsallaştırır. Değer ve nicelik, sermaye ve öz ya da töz arasında dolaysız bir özdeşlikten gerçek anlamda söz etmek mümkün değildir; Adorno'nun ve onun (öyle oldukları iddia edilen) öğrencilerinin açıklamalarında bu en azından ileri sürülse bile[40]... Bunun için Spinoza'nın, Hegel'in ve Marx'ın sistemleri fazlasıyla kendi kendilerine yeten sistemlerdir ve her birinin kendi sistemindeki kavramlar her birinde kendilerine özgü bir değerliliğe sahiptirler. Kavramsal özdeşliğin karşısına tarihsel-sistematik farklılığın oturtulması gerekir. Her ne kadar ilk bakışta felsefi olarak hayal kırıklığına uğratıcı gözükse de, uzun vadede, Marx'ın bir de *Kapital*'de ifadesini bulan kendini ortaya koyuşu yalnızca lafzıyla ele alındığında bile şu görülecektir: Söz konusu olan –Hegel'le ilişkisinin tamamladığı ve Spinoza'yla ilgili olan–, bir materyalin çalışılması yöntemidir.[41] Kendisinden önceki ve sonraki kuramcıların yaptığı gibi burada Marx son derece pragmatik biçimde ilerler ve uyduğunu düşündüğü şeyleri kendi tasarımı içine yerleştirir.

Yine de ilk bakışta felsefi olarak sözde derinlik eksikliği nedeniyle hayal kırıklığına uğratabilecek olan şey, daha yakından incelendiğinde, karmaşık bir durumun yüksek düzeyde gerilim yüklü ifadesi olarak kendini gösterir. Okullu felsefeci ve kendi zamanında meslekten men edilmiş Hegelci Marx'ın, *Mantık* ve *Etik*'le böylesi, açıkça eklektik bir uğraş içinde köklerini bulan, bilgi-kuramsal olası sonuçların bilincinde olması gerektiği konusunda şüphe yok. Gerçekten de bu uyarlamalar Marx'ın olgunluk dönemi sistem tasarımının bilgi-kuramsal düğüm noktalarına yerleşmişlerdir. Ve tam da bu grup içinde Hegel ile ilişki ve burada her şeyden önce Spinoza meselesi gerçekten ilginç hale gelir. Zira olgusal olarak Marx'ın politik ekonominin eleştirisinin gelişimi, son derece aktüel ve bugüne dek literatürde henüz göz önünde bulundurulmamış, bilgi-kuramsal bir ilk yaklaşım içerir.

Bu, burada sunulmuş olan tüm özet bilgilerle şöyle betimlenebilir: Modern, sermayeye dayanan burjuva toplumunun yeniden üretimi –başka koşulların yanında– kendilerini yeniden üretebilmek için o toplum içinde yaşayan bireylerin kotarmak zorunda oldukları belirli soyutlamalar üzerinde yükselmekle temayüz eder. Bu tarz soyutlamalar, hukuk kişisi ve onun özel mülkiyeti, fiyat, değer, ölçüt ve bunun gibi soyutlamalardır. Kendi içlerinde ele alındıklarında, bunlar bütünüyle modern çağın ürünü değildir; birleşimleri ve toplumsal yeniden üretim sürecinin başlıca momentleri olarak işlevselleştirilmeleri ise yenidir. Karakteristik olan,

yeniden üretim sürecinin tekil bireyin entelektüel gücünden –ve bu ister politik ve/veya ekonomik hükümdar olsun– doğmamasıdır. Marx'a göre "Yeni Çağ"ın kendine özgü iktidar momenti tam da buradadır; onun karşısında salt aydınlatma denemeleri kifayetsiz kalır.[42]

Özünde bu, erken dönem, Feuerbach'a yönelmiş olan nominalistik soyutlama eleştirisinin bir revizyonudur. Yani şimdi Marx için büyük ölçüde bireysel yalıtım içinde kotarılan soyutlamalar artık salt kurguya değil, toplumsal yeniden üretim sürecinin kendisinin işlev momentlerine dönüşür. Bu da geçerliliklerini Marx'ın eleştirisi çerçevesinde büyük ölçüde arttırır. Bu durum Marx'ın kafasında 1857'de, değer ve fiyat soyutlaması arasındaki fark üzerine düşünürken belirginleşir. Fiyat, değerin bireysel olarak tahminine dayanan, bireysel bir soyutlama işidir. Değerin kendisi toplumsal, bireyüstü bir soyutlamadır; gerçi bu soyutlama pek çok dağınık, bireysel fiyat oluşumları temelinde yaratılır; tahmin edilmiş olan fiyat hayata geçirilebildiğinde ya da elde edilemediğinde, ampirik tüccar zihni tarafından her halde iş işten geçtikten sonra öğrenilir.[43]

Sermayenin üretiminde ve yeniden üretiminde ampirik bireyin zihni belirli biçimde oluşturulmuş entelektüel işlerle tüm sürece eşlik eder ve aynı zamanda şekillendirici biçimde sürece karışır. Amaç, bireyi sermayenin idealine olabildiğince uygun biçimde şekillendirmektir. Bu entelektüel biçimler toplumsal bütünlük olarak sermayenin, bunlar kendisinin işlevsel varoluş momentleri olduğundan, onsuz olunmazlarıdır. Güçlük yalnızca bunların, sermayenin son tahlilde gerçekleştirilemez, ideal kavram belirlenimleriyle özdeş ve hatta eşit olmamalarında değildir, aynı zamanda ve özellikle de ampirik bireyin bu entelektüel biçimlerinin zorunlulukla birbirlerine karşıt oldukları gerçeğindedir. Başka bir şekilde ifade edersek: Tüccar hesabı yapan zihin, davranışını kavramayı beceremeden davranır; çünkü tam da onun entelektüel soyutlaması toplumsal olarak gerçekleştirilen soyutlamayı, kendisi ona kurucu olarak katılsa bile, kuşatmaz. Marx için Hegel'in idealizminin tarihsel göreli gerçekliği ve aynı zamanda diyalektiğin zorunluluğu, toplum analizcisinin konusu üzerindeki mümkün tek erişim yolu olarak buraya demir atmıştır.

Buradan, Lassalle'ye yazdığı 31 Mayıs 1858 tarihli mektupta, Spinoza'da "sisteminin gerçek içsel yapısının" bilinçli olarak ortaya konulmuş biçiminden bütünüyle farklı olduğunu söylerken Marx'ın neye dayandığı ortaya çıkar. Marx'ın *Etik*'in didaktik yapısını ve geometrik-açıklayıcı yöntemini izlemediği konusunda kuşku yoktur. Yine de bireyin tözle ilişkisinde, sermayenin yeniden üretim süreci içinde tekil kişinin yeri

anlamında bir şeyler ona tanıdık gelmiştir. Her iki karmaşık düşünme biçiminin örtüşme alanı şaşırtıcı biçimde kapsamlıdır: Diğer her şey ancak sermayenin yardımıyla varolabilirken, sermaye varoluşu için başka bir öze ihtiyaç duymaz; burada söz konusu olan, *cogitatio* ve *extensio*'nun* kendi kendini yaratmış bir birliğidir. Zira sermayenin maddesel tamamlayıcı parçaları düşünsel biçim belirlenimleri olmaksızın sermayenin maddesel tamamlayıcı parçaları olarak mevcut değildirler. Ama aksine *cogitatio* ve *extensio*'nun her ikisi de ampirik birlikleri içinde mutlak olanın özniteliklerdir. Bireylere ise bu sistem tasarımı içinde tözün duygulanışlarının yeri denk düşer. Kişi, sermaye-doğanın bir tarzıdır; içsel yasaları incelenerek ancak sermaye-doğa aracılığıyla kavranabilir.

Burada önemli olan, sermaye-doğanın Marx'ta belirlenmemiş olmayışıdır; ancak Spinoza'nın tözüne ilişkin Hegelci eleştiri anlamında olumsuzlanmış da değildir. Daha ziyade Marx'a göre, sermayenin kendisi kendi olumsuzlamalarını tarihsel olarak meydana getirir. Bunlar sermayenin idealleştirilmesinin pratik olarak önüne geçerler; örneğin, proletarya, ücretli emek, gerekli emek-zaman ve artık emek-zaman arasındaki çelişki ve daha birçok şey. Yine de işin bu yönü, bu tarz çelişkiler sisteme içkin biçimde olasılığın çelişkileri oldukları ve en azından, köle emeği gibi bir çelişkinin bile kapitalizm altında sistematik olarak örgütleneceği tarzda, bir süre geçince uyumlaştırılabilir göründükleri ölçüde, göreceleştirilmelidir.[44]

Marx'ın Spinoza'yla akrabalığı, özellikle Marx'ın fetişizm –örneğin, meta, ücret, sermaye fetişizmi– olarak tartıştığı konudan okunabilir. Şüphesiz Marx fetişizm kavramının kendisini Hegel'in din felsefesinden alır. Hegel'in din felsefesine göre, insan zihni bir bağıntının varlığının bilincine varır; ancak bunu daha belirli hale getiremez, bu nedenle onu belirsiz güç olarak (sürekli değiştirerek) nesnelleştirir ve yine bu sıfatla ona tapar.[45] Buradan yola çıkarak Marx, daha henüz bir erken dönem seçmeler defterinde Brosses'dan alıntı yapmıştır: "*Küba vahşileri altını* İspanyolların fetişi olarak görüyorlardı. Bu fetiş için bir şenlik düzenliyor, onun etrafında dans ediyor ve şarkılar söylüyor, sonra da uzaklaştırmak için altını denize atıyorlardı".[46] İki kaynak birlikte Marx'ı modern burjuva toplumu kuramındaki fetişizm kavramına götürmüş gibi görünüyor. Metaya, paraya, sermayeye Marx'a göre kavramsız biçimde tapınılır, çünkü artık kendi sosyal ilişkileri içinde kendi kendini yaratmış olarak tanınamazlar. Aynı şey, özel mülkiyet, anayasa ve devlet için de geçerlidir.

* Spinoza'nın düşünce ve uzam (yer kaplama) için kullandığı Latince sözcükler.

Bu başlangıçta, yalnızca basit bir tersine döndürme süreci ima ediliyor gibi görünüyor. Marx'ın eleştirisinde söz konusu olanın bundan fazlası olduğu, en kötü ihtimalle, kuramsal olarak daha iyi bir anlayışa rağmen toplumsal praksis içinde bu tarz fetişizmlere tutunulduğunda kendini gösterir. Zira bunların mekanizması Marx'ın analizi uyarınca tam da, meta, para ve sermayenin oluşmasında zorunlu biçimde düzenli olarak belirli entelektüel biçimlerin payı olmasına dayanır. Sosyal ve ekonomik kendilikler, büyük ölçüde bireyselleştirilmiş insan zihninin kendi toplumsal spontane eylemleri aracılığıyla kurulmalarında pay sahibi olduğu artık söylenemediğinde, güçler olarak bireylerin karşısına çıkar. Sosyal iktidarın ve anayasanın tarihsel olarak temellendirilme ilişkisi içinde bu, ilk sonuç olarak çıkarılmalıdır.[47]

Bu bağlamda Spinoza'yı Hegel'in karşısında öne çıkaran şey, tam da Spinoza'nın tözden kavrama geçmemesi, aksine *cogitatio* ve *extentio*'nun özdeş belirlenimleri içinde bu töze tutunmasıdır. Hegel'in, doğa felsefesinde filozofu tersine dikkate değer, teslimiyetçi bir özene zorlayan kavramından yola çıkarak bu olanaklı olmazdı.[48] Oysa Spinoza'nın töz kavramındaki ısrarı, Marx'ın politik ekonominin eleştirisindeki niyetine daha yakın durur. Söz konusu olan, düşünsel olarak kendi kendini yaratmış olanı basitçe ampirik zihne indirgememek, daha ziyade onu kendi toplumsal praksisinin düzeyine analitik-diyalektik olarak yükseltmek ve onun Hegel'in olmasını istediği gibi kendisiyle özdeş olmadığını ve toplumsal praksisinde en başından itibaren yer kaplamanın zaten hep içerilmiş olduğunu göstermektir. Spinoza'daki *aut*'a* yönelik sorgulayıcı soru burada Marx için gündeme bile gelmez.[49] Marx'ın, meta, para ve sermayedeki düşünsel belirlenimler hakkında kavramsal olarak geliştirdikleri şunu yeterince doğrulamaktadır: Bunların yokluğunda söz konusu olan yalnızca, salt ürünler, soyut metal ya da kâğıt olurdu; düşünsel toplumsal belirlenimlerin onları dönüştürdükleri şey olmazlardı.

Marx modern, sermaye ilişkisine dayanan toplumsal yeniden üretimin *personae dramatis*'ini** söz konusu yeniden üretimin bu süreçteki işlevlerine göre belirler. Kapitalist ona göre, "kişileştirilmiş, irade ve bilinç sahibi sermaye"dir.[50] Burada önemli olan, bilinç biçimleri ve bunların maddi yeniden üretim ilişkisi içinde birbirlerine göre nerede bulunduklarıdır.

* "Veya" anlamındaki Latince sözcük.

** Herhangi bir durumda belirleyici rol oynayan kişi ya da etkenleri anlatmak için metaforik olarak kullanılan Latince ifade.

Marx'ın niyeti kendini belki de en güçlü biçimde basit dolaşımdan sermayeye geçişte gösterir. Basit dolaşım içinde önce meta-para-meta dolaşımı tek anlamlı dolaşım olarak görünür; para burada yalnızca aracı olarak ilişkilidir; nihai olan, kullanım değerlerinin kişisel tüketim için değiş tokuşudur. Bu, *οἰχονομιχή* [*Oikonomia*] kavramına, yani hanenin idaresine denk düşer ki, Aristoteles'in betimlediği biçimiyle, bu idare bir tek ailesel yeniden üretim için şeylerden yararlanmaya yönelmiştir. Aristoteles bundan *χρηματιστιχή* [*Khrematistiké*] kavramını ayırır. Burada dolaşımın amacı malların kullanım değeri değil, paradır. Aristoteles'e göre burada hedef, sınırsız "mutlak zenginleşme"dir.[51] Spinoza da "paranın gerçek faydası"nı kişisel, ailesel ihtiyaca göre ölçer ve yine de halk için "tüm şeylerin timsali" olan parayı yalnızca değiş tokuş aracı olarak kabul etmek ister. Aristoteles gibi Spinoza için de para kendi içinde amaç olarak nefret uyandırıcıdır:

> Hâlbuki para tüm şeylerin kestirme değiş tokuş aracı haline gelmiştir; bundan dolayı kalabalıkların zihnini en çok meşgul eden paranın imgesidir, zira sıradan halk para idesi ona neden olarak eşlik etmedikçe neşenin neredeyse hiçbir biçimini imgeleyemez. [...] Ancak bu yalnızca, gereksinimden ya da zorunluluktan dolayı değil, onlar için övünç kaynağı olan kazanma sanatlarını öğrenmiş olduklarından para kazanmaya çalışanlarda bir kusurdur. Bunun dışında bedeni alışkanlıktan beslerler ve yine de bunu pintice yaparlar, zira bedenlerinin sakınımına yönelduklerinde mallarından çok fazla şey kaybettiklerine inanırlar. Buna karşın paranın gerçek yararını bilen ve zenginliğin ölçütünü yalnızca ihtiyaca göre belirleyen kişi, azla yetinerek yaşar.[52]

Aynı konuyu Marx 1857-1858 elyazmalarından başlayıp *Kapital*'e varıncaya kadar sosyoekonomik düşünme biçimlerinin çıkmazlığı yönünden ele almıştır. Çıkmazlık kendini özellikle, ekonomik davranışlarda metanın ve paranın değerini, bunu gerçekleştirmek değerin kavramına denk düşecek biçimde hayata geçirme çabasında gösterir. Tek başına ve hatta toplu olarak metada bu ulaşılabilir değildir, zira kullanım değerinin her seferinde özel karakteri değerin sosyal genelliğiyle çelişir. Bu nedenle en baştan basit değişim içinde metanın mübadele değeri, bu değere upuygun bir para özdeğinde ifade edilmiştir: Değerli madenler olan altın ve gümüş homojendir, istenildiği kadar bölünebilir ve yeniden bir araya getirilebilirler. Yüksek özellikli (değer) yoğunlukları sayesinde küçük bir alanda büyük bir mübadele değeri ifade edebilirler, doğal aşınmalarının

azlığı onları değerin ideal zamansızlığını ortaya koymak için diğer maddeler karşısında avantajlı hale getirir, estetik özellikleri değerli varlıklarının altını çizer.[53] Mübadele aracı olarak yeniden paranın maddeselliği önemsiz hale gelmiştir, değerli maden burada kâğıtla ikame edilebilmiştir. Ama para kendi içinde amaç haline gelirse, maddeselliği tekrar önem kazanır, dolaşımın dışına çıkar ve kendi maddeselliğine karşı konumlanır. "Dolaşım sürekli para sızdırır", diye not düşer Marx. Para "şimdi genel biçimi içinde [...] bağımsızlaşmış mübadele değeri" haline gelir ve bundan dolayı "*zenginliğin evrensel maddesel temsilcisi*", "metanın Tanrısı" olarak görünür. Altın ve gümüşün yok olmazlığı içinde para üçüncü belirlenimi bağlamında, "onların daima *zenginlik* olarak kalacaklarını, yani daima mübadele değerinin biçimsel belirlenimi içinde daim olacaklarını", "tüm yerlerde ve tüm zamanlarda zenginlik" olduklarını anlatır.[54]

Paranın içkin çelişkisi daha çok, değeri, emek-zamanın saf niceliğini her zaman ancak belirli bir miktar olarak ortaya koyabilmesinde yatar. Değeri değer olarak temsil etmelidir, ama ancak sınırlı değer miktarı olarak varolur. "Mübadele değerinin nicel sınırı nitel genelliğiyle çelişir. Ve servet biriktirici, gerçekte aynı zamanda nitel engellere dönüşen veya serveti maddi zenginliğin salt sınırlanmış temsilcisi kılan sınırı engel olarak algılar."[55] Pek çok yerde Marx ayrıntılı olarak bu çıkmazlıkla uğraşır. Marx şunu saptar: Belirli bir sınır değil, aksine ilke olarak engel diye görünen her sınır değeri upuygun ortaya koymalıdır. Böylece para servet olarak belirlenimi içinde sonunda "saf soyutlama", "sanal büyüklük" olarak kendini kanıtlar: "Zenginliğin tamamen maddesel, elle tutulabilir biçimde zenginlik olarak varolur göründüğü yerde, varoluşu salt benim kafamın içindedir, saf bir fantezidir".[56] Marx servet birikimini nicel kötü-sınırsız süreç olarak karakterize ederken, bu sürecin incelenmesinde Hegel konu uyarınca servet biriktiricinin çıkmazcı bilincini şöyle betimler:

"*Özlem, çaba*", "aştığı şeyin bizatihi aşılması aracılığıyla, bir devam eden olarak ona geri döndüğü olumsuzun kudretsizliği", "sınırı aşma kudretsizliğinden ibaret olan, sınırın şu devamlı gözden geçirilişi ve şu aynı şeye her dem taze geri düşüş": "Düşünce ölür; son, düşüş ve baş dönmesidir. Düşüncenin ölmesine ve düşmesine ve baş dönmesine neden olan, tekrarın *sıkıcılığından* başka şey değildir; bir sınırı [...] ortadan kaldırır ve sonlu olanın efendisi olmak isteyen ve olamayan şu sonsuz olanın ya da şu olması gerekenin *kudretsizliği* hissini uyandırır."[57]

Oradan yola çıkarak Marx olumsuz olarak sermayenin genel belirlenimlerini geliştirir. Paranın araçtan kendi içinde amaca tahvili, içinde

paranın dolaşımda upuygun değer olarak kendini gerçekleştirebileceği yeni bir toplumsal biçim bulmalıdır: "Yeniden upuygun biçimi içinde görünebilmesi için, metaya dönüşümünün kendisinin salt biçim değişikliği olması zorunludur; *upuygun mübadele değeri* olarak ama aynı zamanda *katlanmış, artmış mübadele değeri olarak, değerlendirilmiş mübadele değeri olarak.*"[58]

Konu uyarınca Marx burada, Spinoza'nın *Etik*'in sistemi içinde meşgul olduğu aynı problemler manzumesiyle uğraşır. Burada hırs en çok öne çıkan duygulardan biri olarak ele alınır ve ilk olarak ölçüsüz zenginlik arzusu ve sevgisi olarak tanımlanır. Söz konusu olan, karşıtı bulunmayan bir duygudur. Açgözlülüğü tamamlayıcı olarak kendi içinde içerir.[59] İlk bakışta, Spinoza sanki ölçüsüzlüğün belirlenimini kişinin kendisi ve aile, daha doğrusu hane için kullanım değerinin belirlenimi aracılığıyla birleştiriyormuş gibi görünür. Şüphesiz Spinoza bu klasik Aristotelesçi argümanın da kesinlikle bilincindedir. Yine de Spinoza'da yeni olan, onun paradan para yavrulatma sanatını soyut olarak reddetmemesi, aksine duygu olarak *Etik*'ine almasıdır. Spinoza hırsta, ondan sonra Marx'ın yaptığı gibi, servet birikiminde zihnin belirli bir patolojisini tanır.

Hırs duygusunda, servet birikimi için hiçbir *adaequatio rei et intellectus** olanaklı değildir. Spinoza'nın özgün katkısı böylece, zihnin Marx tarafından Hegelci kavramlarla kötü sonsuzluk olarak betimlenen patolojisini, aklın dünyadaki şeylerle upuygun bir ilişki kurabileceği biçimde yeniden organize etme çabasında yatar. *Etik*'in beşinci bölümünün tamamı bu ödeve adanmıştır. Ama Spinoza'da Tanrı bilgisine, bilgiye götüren şey, aslında bireysel aklın Tanrı'da olduğu ve Tanrı aracılığıyla kavranabileceği fikri, bu figür Marx'ta benzer biçimde servet birikiminden sermayeye pratik geçiş olarak geri döner: "Servet biriktiricinin, parayı dolaşımdan kurtarmaya çalışarak ona doğru çaba harcadığı, değerin durmak bilmeyen artışına, daha kurnaz olan kapitalist, parayı daima yeniden dolaşıma terk ederek ulaşır."[60] Spinoza'nın üçüncü tür bilgisi, Tanrı'nın belirli özniteliklerinin upuygun idesinden şeylerin özünün upuygun bilgisine yürümek –ki bu süreç Tanrı'yı sürekli daha iyi tanımayı içerir–, Marx'ta kapitalistin servet biriktirici karşısındaki etkin düşünsel başarısına denk düşer; kapitalist servet biriktirici gibi parayı dolaşımdan yalıtmaz ve ölçüsüzce

* Yazar burada Antik dönem ve Orta Çağ felsefesinde "*veritas est adaequatio rei et intellectus*" ya da "*veritas consistit in adaequatione intellectus et rei*" cümleleriyle ifade edilen önermeye gönderme yapıyor: Gerçek, şeyin anlağa upuygunluğudur ya da gerçek, şeyin anlağa upuygunluğundan ibarettir.

biriktirmez, aksine bu patolojiyi –kişisel olarak kesinlikle ölçülü yaşama tarzıyla– parayı tekrar dolaşıma açarak ve *dolaşım içinde* artmaya bırakarak yener. Marx'ın buradaki Spinoza göndermesi açıktır. Tekrar tekrar söz konusu olanın, Spinoza'nın *sub specie aeterni* perspektifine benzer biçimde, *sub specie capitalis* tüccar zihninin operasyonları olduğundan bahseder.[61]

Yalnızca sistematik olarak değil, tarihsel olarak da Spinoza tarafından üzerinde uğraşılmış, yeni bir akıl tasarımı Marx'ta yerleşik olarak bulunabilir, hem de Marx'ın tarihe ilişkin çalışmalarında sermaye altında üretim ve dolaşım süreçlerinin biçimsel içerilmeden gerçek içerilmeye geçişi olarak işlediği şeyde... Bu kendini yeniden sistematik olarak formüle eden kavramsallaştırma, karmaşık tarihsel süreçlerdeki şu gözleme dayanır: Tüccar gibi hesap yapan zihin, ilk olarak paranın arttırılması, kâr bakımından geleneksel olarak verili üretim ve dağıtım/dolaşım süreçlerine eşlik eder; yine de hâlâ bunlara dışsal, en iyi halde de bunlar karşısında seçici kalır. Ancak ikinci bir nihai adımda tüccar zihninin kendisi şekillendirici biçimde süreçlere müdahale eder ve bunları değerin öz-değerlenmesi amacıyla ilgili olarak yeniden düzenler.[62] 19. yüzyılda –Marx ara bilançoyu böyle çıkarır– sermaye ideal belirlenimlerine maddi olarak da uygun bir biçimler dünyası edinmiştir;[63] bu, elektrifikasyon, kimyalaştırma ve bilgisayarlaşma gelişmeleriyle birlikte devam edecektir. Ne lineer ne de düzenli olan, aksine kopuşlar, üst üste binmeler, faylar ve eşzamansızlıklar içinde geçen tarihsel süreci Marx 16. yüzyıldan başlatır.[64] Besbelli ki bunu yaparken İtalya'daki buhranlı sosyoekonomik gelişmeyi göz önünde bulundurmaktadır; bununla birlikte ayrıca Hollanda ticari sermayesinin 16. ve 17. yüzyıllardaki olağanüstü yükselişini, Avrupa'nın geri kalanını önceleyen ilk birikimi de...

Aynı zamanda bu ticari sermaye şimdiden dolaysız üretim alanındaki yeni teknolojiler için organizasyonel ve finansal temeli oluşturmaktadır. Burada yalnızca özetle, Hollanda gemi yapımı ve silah sanayindeki rakipsiz, az masraflı standartlaşma, ticaret için emek gücünden kısan gemi tiplerinin geliştirilmesi, tarımda üretkenliğin artışı, maddi olarak optimal biçimde sistemlileştirilmiş dağıtım yollarıyla sıkı bir ilişki içinde imalattaki üretimin ulusal ve uluslararası ölçekte çeşitlenmesi ve uzmanlaşmasını hatırlayalım. Hatta üretimin gelişmesi daha da açık biçimde ticari sermayenin, yenilikçiliğe ve yatırıma açık sektörü üzerinde temellenmektedir ve izleyen yüzyıllardaki sosyoekonomik kriz Hollanda'da baş veren filizi bir defaya mahsus bir gelişme, Avrupa'daki şaşırtıcı bir istisna olarak ortaya koymaktadır. Daha henüz 17. yüzyılın ortasından itibaren –Spinoza bu dönemi babası ve kardeşinin yanında aktif tacir olarak yaşamıştır[65]– üret-

ken sermaye, ticari sermaye ve ganimet sermayesi arasındaki karşıtlık açıkça meydandadır, zira bunlar arasındaki, mutlu, politik (uluslararası) arabuluculuk ağı çözülmeye başlamıştır. Ticaret yapan insanların bilincinde bu dağılma zihniyetlerin çelişmesi gibi görünür. Spinoza, kâr etme manevralarını bilen ve bununla inanılmaz ölçüde övünenlere karşı yönelir. O başka, yeni bir rasyonellik arayışındadır.

Spinoza'nın bizzat tanıklık etmiş olduğu ekonomik kriz, Marx'ın kavrayışına göre, daha önce İtalya'da olduğu gibi ticari sermayeden sanayi sermayesine, biçimsel içerilmeden gerçek içerilmeye geçişin zaten çağdaşlar arasında derinlemesine tartışılan krizidir. Bunun aslında aynı zamanda tüccar gibi hesap yapan zihnin bir krizi olduğunu, o dönemdeki çok sayıda ekonomik, teknolojik, politik-sosyal bilimsel, bugüne kadar hâlâ yeterince keşfedilmemiş, yayın ortaya koyuyor.[66] Marx doğru bir şekilde bu geçişin betimlenmesinde anlağın ve kapitalist yeniden üretim sürecine içkin olan transandantal biçim ve normların psişik ve fiziksel olarak içselleştirilmesinin kotardıklarının altını çizer.[67] Bu biçim ve normlar içinde yeni zihin kendine bir yol bulur –sosyoekonomik krizin ortasında entelektüel filiz oradan yeşerir...

Marx'ın sistematik ve tarihsel perspektiflerinin kesişim noktasında Spinoza'nın hırs ve açgözlülük türetmeleri özel bir yer kazanır. Şöyle ki, burada söz konusu olan, bütünüyle haneye özgü geçim ekonomisiyle karşıtlık içindeki para ekonomisinin tarihsel olarak geriye doğru yönelmiş bir reddi değildir. Spinoza daha ziyade ticari sermayenin servet biriktirme patolojisinden yola çıkarak, tüccar zihninin çıkmazlarından kaçan ve doğrudan saldırma duygusuna karşı koyan bir *medicina mentis*'e* ulaşmaya çalışmaktadır. *Medicina mentis* bunu, kendisini kişisel olarak haneye özgü geçime geri çekerek ve dolaylı olarak, deyim yerindeyse hazır bulunmayarak, şeyleri daha iyi algılayış içinde bu kişisel ölçütü görünürde klasik tarzda kâr üretimi ve sermaye birikimiyle birleştirerek yapacaktır. Burada klasik olan, ölçülü ama yine de zevkle hayatın tadını çıkarma bilgeliğinin uğraklarıdır; modern olansa, Spinoza'nın buna kavrayış biçimleriyle sistematik olarak varmak isteyerek kotardığı entelektüel iştir; bu, hane ekonomisinin kendine yeterliğini, servet birikiminin, istifçiliğin, rastlantısal vurgunculuğun bireysel alanını aşan bir para ekonomisiyle birleştirir.

* "Zihnin ilacı" anlamındaki Latince ifade. Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda filozoflar ve bilim insanları tarafından, insanın zihin yetilerini geliştirmek için yapması gerekenleri anlatmak için kullanılmıştır.

Elbette burada söz konusu olan, Spinoza'nın servet birikimi ve sermaye arasındaki sınırda ya da biçimsel içerilmeden gerçek içerilmeye geçişte bilinçli bir teorik strateji geliştirmesi değildir. Spinoza'nın felsefesi acelecilikle "döneminin ticaret ve imalat burjuvazisinin en tutarlı ifadesi" olarak teşhis edilmemelidir.[68] Spinoza açısından *Etik*'te gerçekten bütünüyle somut biçimde söz konusu olan, yeni bir zihin ve duygular, töz, bilinç ve yer kaplama mantığı geliştirmektir. Ancak bu sırada kendisi tarihsel olarak para ekonomisinin, ticari sermayenin, yeni imalat üretim tekniklerinin ve Avrupa'nın buna bağlı krizlerinin toplumsal-pratik, entelektüel ortamı içinde hareket etmektedir. Ve bu ortam, bu anlamda şüphesiz Spinoza'nın sosyallik içine girdiği Amsterdam Yahudiliği ortamının gerisinde kalmamaktadır.[69]

Tam bu noktada şuna işaret etmek gerekiyor: Spinoza'yla ilişkisi içinde kendini gösterdiği biçimiyle Marx'ın bilgi-kuramsal yaklaşımının, bir gerçek soyutlama kavramsallaştırmasıyla hiçbir ortak yönü yoktur. Bu tür bir kavramsallaştırma uyarınca kişiler ve şeyler, özellikle de mübadele değeri arasındaki ilişki, bireyleri belirli düşünsel soyutlama biçimlerine zorunlulukla ama kasti olmaksızın yöneltir; bu da sonrasında belirli bir felsefi düşünceye bir temel sağlar.[70] İddiaya göre gayet basit olan Antik Yunan örneğinde bile, konunun aslında çok daha karmaşık olduğu ortaya çıkar. Ve Descartes felsefesini sermayenin imalata yönelik üretim sürecinden türetme denemesinin başarısızlığı, yalnızca bir kez daha konunun karmaşıklığını kanıtlar.[71] Sadeleştirici, basit özdeşlik yapıları arayan yaklaşımların gözden kaçırdığı şey, aracılık süreçleridir ki bunlara hukukun ve teknolojinin aracılık süreçleri de dâhildir.[72] Her şeyden önce başka bir tarihsel gelişim kavramı gerekli olabilir.[73]

Geriye ara sonuç olarak şunu tespit etmek kalıyor: Marx'ın toplum kuramı tasarısında 1857'den itibaren bir Spinoza alımlamasının izini sürmek mümkündür. Bu süreç içinde Marx yalnızca töz kavramını uyarlamakla kalmamış, aynı zamanda Spinoza'nın, basit dolaşım ve sermaye ilişkisinin incelenmesinde Marx'ın kendisinin biçimsel olarak aynı tarzda karşılaştığı bilgi-kuramsal sorunlarla meşgul olduğunu keşfetmiştir. Marx ve Spinoza'nın teorilerinin bilgi-kuramsal ana çekirdeklerindeki bu uyumdan yola çıkıldığında şu anlaşılır hale gelir: Spinoza'yı Marx'ın öncüsü olarak karakterize eden mutat yaklaşımlar, her ikisinin düşüncesine salt dışsal kaldıkları ölçüde, konuyu yüzeysel olarak ele almaktadırlar. Zira ne Spinoza'yı Marx için öne çıkaran bir Spinoza ön-materyalizmidir, ne Spinoza Marksizm'den miras alınabilecek klasik burjuva felsefesine aittir

–hep bu imajla niyetlenilmiş olan şey: bu, Marx'ın radikal ve her zaman sorun ve olgu odaklı düşüncesine uymaz–, ne de Spinoza çift katmanlı düşünmüş ve burjuvazinin mistikleştirici felsefesiyle Aydınlanma üzerinden Hegel ve hatta Marx'ın, bir tür diyalektik sonrası ütopya içinde, ötesine geçmiş "yaban bir düşünür"dür. Tüm bu yaklaşımlarda söz konusu olan, hem toplumsal-tarihsel hem de her şeyden önce maddi olarak kanıtlanmamış ve ayrıca temellendirilmemiş düşüncelerdir.[74]

Nitekim şu olgu bu düşüncelerin karşısında yer alır: Bilgi-kuramsal itici güçten dolayı Spinoza'nın tözü ve ondan haberdar olan Marx'ın 1857'de peşine düştüğü sermaye kavramı uyumlu biçimde inşa edilmişlerdir. Burada söz konusu olan, Marx'ın bir başka seçimle ikame edilebilecek, herhangi bir seçimi değildir. Aksine ortaya çıkan şudur: Bu seçim, Spinoza'nın tözü Hegelci varlık, kavram, ide belirlenimlerine karşı Marx'ta sermaye belirlenimleri kavramsallaştırması içinde sözünü geçirebildiği ölçüde, konunun kendisinden kaynaklanan, bir tür içkin zorunluluktan türer. Bunun ötesinde Spinoza tarihsel olarak, Marx'ın onu kendi sistematik tasarısı içine işlediği yerde, yani toplumsal bütünlük olarak sermayeye geçişte durur. Marx'ın bakışı, modern burjuva toplumunun düşünsel-maddesel yeniden üretim biçimlerinin analizcisinin bakışıdır; Spinoza daha özellikli olarak tüccar gibi hesap yapan zihnin çıkmazcı biçimlerini yansıtan bir ortamda, 17. yüzyılın ortasında bu biçimlerin fiziksel dünyayla ilişkileri içinde devinir. Bu ölçüde, Spinoza'nın töz tasarımıyla Marx'ın sermaye kavramı arasında, sorunsal uyarınca temellendirilmiş kavramsal bir akrabalık bulunur; söz konusu burjuva toplumunun geliştiği iki yüzyılı aşarak... Yine bu ölçüde, Hollanda ticari sermayesinin çöküşü döneminde ortaya çıkan Spinoza'nın sistemi, aynı zamanda, söz konusu olan izdüşümsel değil de tarihsel olarak olgularla ilgili bir okuma olduğu sürece, gerçekte, cumhuriyet şekline sahip, modern, sermaye üzerine kurulu burjuva toplumu ütopyası olarak okunabilir. Bu bağlamda Marx, Spinoza düşüncesine özellikli bir gerçeklik atfeder, çünkü Spinoza düşünme biçimlerinin çıkmazlarını, bunların nasıl servet birikimine ve bir de tacir sermayesinin kendisine tipik biçimde şekil vermek zorunda olduklarını, *medicina mentis* olarak kendi duygulanımlar öğretisi üzerinden öyle bir biçim içinde aşar ki, bu biçim duygu hâkimiyeti ve oluşumuyla birlikte kapitalist gibi hesap yapan zihne denk düşer –Marx'ın servet biriktirici karşısında kapitalistte öne çıkardığı "zekâ"da bile. Diğer yandan Spinoza'nın, Hegel'in istediği gibi, tözden kavrama ilerlememiş olmasını Marx, Spinoza açısından tam da tarihsel gerçekliğinin özel bir momenti

olarak görür. Tam da bu sonuçlanan tasarım içinde Marx Spinoza'yı, kendini onun öğrencisi olarak sık sık adlandırdığı Hegel'in yanına pek çok kez yerleştirmiştir.[75] 1857'de Hegel'in *Mantık*'ı üzerinden *Etik*'e toslamış olsa bile, yine de kendi kavramsallaştırmasından dolayı hayatı boyunca Spinoza'ya olan, dolaysız, zira konu ve sorun odaklı yakınlığının bilincinde olarak kalmıştır. Bunun ötesinde Spinoza'da "Marksist" olan bir şey varsa, o zaman bu şüphesiz çalışmalarının, insanın davranışlarıyla alay etmemek, onlardan şikâyet etmemek ya da onları lanetlememek, aksine anlamaya çalışmak konusundaki itici gücüdür.[76]

Sonsöz

Bir bildiri kapsamında elbette Spinoza ve Marx arasındaki tözel ilişki kapsamında yukarıda sözü edilen tüm sorunsalların yeterli olarak incelenmesi mümkün değildir; birincil ve ikincil kaynakların sunduğu kanıtların dahi bu noktada asgariyle sınırlanması zorunludur. İlgilenen okur, bu konular bütünü üzerine daha ayrıntılı bir tartışmayı yakında yazarın, Marx'ın bilimsel çalışma tarzı hakkındaki bir araştırmasında bulabilir.

*Yeni Baskıya Ek**

Bu incelemenin ilk yayınından 27 yıl ve ayrıca internetteki uzun süreli mevcudiyetinden sonra, yayımlanmış olan metni değiştirmenin pek de anlamı yok. Metin hâlâ geçerliliğini koruyor. Bununla birlikte, Marx'ın yayımlanmamış çalışma elyazmaları üzerine gerçekleştirilen yeni araştırmalar karşısında metin, güçlü ve metni ileriye götürücü biçimde tamamlanmıştır. Bunlardan bazıları kısaca tartışmaya açılacaktır. Burada yalnızca aşağıda işaret edilenler yönlendirme için yeterli olacaktır.

Marx Spinoza'yı olumlu bir felsefenin, örneğin özgürlük felsefesinin ya da demokrasinin tarihsel temsilcisi olarak kullanmaz. Daha ziyade Marx 1857-1858 elyazmalarında son derece özgül biçimde kendini yeniden üreten sermayenin biçimlendirici yapı ilkelerini aramaktadır. Buradan yola çıkarak Marx –daha önceki araştırmalarını hatırlayarak– *natura*

* Schrader bu kısmı derleme için 2012 yılında makalesine eklemiştir.

naturans/naturata'da* yeniden bir şeyler bulur ve bunu araçsallaştırarak kullanır. Tekrar altını çizmek gerekir ki, Spinoza'nın bu şekilde kullanılan düşünsel araçları el değmemiş kalmaz. Zira bir tersine döndürme sonucunda şu noktaya varılır; Spinoza'nın doğası zaten (aynı zamanda) sermayenin doğasıdır. Ayrıntılara girelim:

Marx Spinoza'yı okumuştur ve iyi tanımaktadır. Keza Lessing, Jacobi ve Mendelssohn etrafında dönen, Alman Aydınlanması'nın Spinozacılık Tartışması'ndan da haberdardır. Marx bu çerçevede Spinoza'yı Hegel ile aynı basamağa yerleştirir; yalnızca hakim anlayışa göre "ölü köpekler" olan iki filozofu savunmak için bile olsa[77]... Marx aynı şekilde Hegel'in, nicelik, kavram/ide, *determinatio/negatio*, özgürlük, akozmizm –dünya adı verilen şey, onda hiç yoktur– hakkındaki, eleştirel Spinoza yorumlarını da bilmektedir.[78] Politik ekonomiye ilişkin yazınsal kaynakları vasıtasıyla Marx, kavramsal bir deney içinde şunu saptar: Günlük dildeki kullanımında "sermaye" ifade edilemeyeceği ve belirlenimlerinin bütünü içinde kavranamayacağı için, politik ekonomide söz konusu olan "kendiliğindenlikle felsefe yapmaktır".[79] Keza Marx, Spinoza'nın töz kavramıyla sermayenin yapısının ve hareketinin kavramın hem gerektirdikleri hem de sınırlamalarıyla (Hegel'in eksiklik olarak gördüğü şeyler, örneğin; özgürlüğün olmayışı, kavramın bulunmayışı vs.) betimlenebileceğini tespit eder. Bu eksiklikler Marx için bu yeni bağlam içinde de isabetlidirler. Marx şu soruyu kendi kendine sormaz ama *soru* konu uyarınca kendini gösterir: İstemeden ama konu uyarınca yine de yaparak, Spinoza felsefesinde ve felsefesiyle, sermayenin sınırlı akozmik dünyasını betimlememiş midir ve ne ölçüde? Düşüncesi aynı anda sermayenin hareketleri tarafından duygulandırılmış mıdır?[80]

Bu süreç, aslında bir mülksüzleştirme teorisi olan "ilkel ilhak" kavramıyla toplum praksisi içinde Marx'ın başa çıkışıyla karşılaştırılabilir ve onun içinde sınıflandırılabilir. Böylece "özgürlük" kavramı ve siyaset felsefesinde bulunan aynı ölçüde güzel tüm diğer kavramlar, dayanaksız biçimde kullanılamaz. Nesnel olarak bu, sözcüğün tam tersidir. Cherbuliez'nin, ama aynı zamanda Locke'un, Ferguson'un ve diğerlerinin

* Spinoza, *natura naturans* ve *natura naturata* kavramlarını *Etik*'in birinci bölümünde, 29. önermenin notunda açıklar. *Natura naturans* kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranandır. Başka bir ifadeyle, tözün, bengi ve sonsuz özü anlatan özniteliklerdir. *Natura naturata* ise Tanrı'nın doğasından ya da özniteliklerinden herhangi birinin zorunluluğundan doğan her şeyi anlatır.

ilhak hakkı örneğinde Marx şunu gösterir: Basit dolaşım basit dolaşım*dır*, yani eşdeğerler mübadelesi, eşitlik ve özgürlük vs.; ama aynı zamanda sermayenin dolaşım*ıdır*, yani eşit olmayan mübadele, eşitsizlik, özgür olmayış vs.; yani o her ikisidir ve kendi içinde çelişir. Ve o her ikisi de olabilir (ya da olmak zorundadır), çünkü aynı konu/ilişki birbiriyle çelişmeyen, aksine birbirini tamamlayan farklı işlev bağlantılarına aittir. Sermayenin zorunlu olarak basit dolaşıma ihtiyacı vardır ve sermaye olmaksızın basit dolaşım bir anlam ifade etmez.

Kafalarımızın, yani düşünsel biçimlerin ve bunların birbirlerine dayanmaları, ilişkileri, temasları ve süreçlerinin kendilerinin bu işlev bağlantılarında bir rol oynamaları, bunların bir parçası olmaları aracılığıyla sorun daha da zorlaşır –daha doğrusu sorun son tahlilde bundan ibarettir. İşlediği ve hatta olabildiğince zorluk çıkarmadan işlediği sürece, bu, bir soruna dönüşmek zorunda değildir. Yine de bazı kayıplar ortaya çıkabilir: Ekonomik krizler, kilise ve devlet, rakip ve birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan işlevler, sosyalizasyon süreçleri, işlevsel *olmayan*, mutlaka zarar verici olmak zorunda da olmayan, yine de can sıkıcı biçimde rahatsız edici bulunabilecek işlev bağlantıları üzerine düşünceler. Şu da mümkündür: Her kafadan (kolektif) özellikle krizlerde çok fazla şey beklenebilir ve o bunu artık kaldıramaz, böylece kısıntılara eğilim gösterir, bunlar da işlev bağlantılarını kesintiye uğratır. Bu konuyu teori işler, felsefe de... Ve hiç kimse hiçbir şey anlamaz.[81] Öyleyse söz konusu olan aynı zamanda semantiktir, sözcüklerin ve söylemlerin anlamıdır. Bir şey bir şeyi kasteder, ama aynı zamanda bütünüyle tersi olabilecek başka bir şeyi de kasteder, örneğin Hegel'deki özgürlük kavramı durumunda olan budur. Her şey orada kavramın içindedir ve anlam, her şeyi bir arada tutan, örtülü, aynı zamanda büsbütün dillendirilmemiş işlev bağlantılarında yatıyor olabilir.

1850'lerde kaleme alınmış Marx elyazmaları için basit bir test şu olabilirdi: Spinoza'da "töz" sözcüğünün yerine basitçe "değer", "kendini değerlendiren değer" ya da "sermaye" sözcüklerini yerleştirmek ve ortaya çıkan metni okumak. Böyle bir oyunun sonucu en azından şaşırtıcıdır. Sermayeyi genel biçimi içinde Spinozacı töz olarak betimlemek Marx için denemek anlamında *mümkündür*. Bununla birlikte tersi yol da Marx'ın hizmetindedir. Birbiri ardında modern ve çağdaş ekonomiler, sermayenin ne olduğunu betimlemeyi denemişlerdir ve bunların hiç de az sayıda olmayan bir kısmı –yarım yamalak gerçi, ama yine de– "idealist" formüllere varmışlardır. Marx bunu fark etmemiş değildir. Ama bu böyleyse, o zaman zorunlu olarak bu idealizmin *gerçekliği* sorusu kendini gösterir. Sermaye

nereye kadar töz olarak en iyi ihtimalle yalnızca kıyaslanarak betimlenebilir ve ne ölçüde tözdür? Ve bunun için hangi işlevsel bağlantı bulunur? Ve son olarak: Bu, Spinoza'nın entelektüel üretimi için ne anlama gelir?

En iyi ihtimalle Spinoza'dan, Hegel'den olduğu gibi, Marksist bir özgürleşme felsefesi çıkarılabilir; yani eleştirerek, olumlu biçimde felsefesini geliştirerek değil... Marx 1850 ve 1860'lardaki çalışma defterlerinde diğerlerinin yanında –veya: diğerlerine karşı– olumlu bir felsefe geliştirmekle uğraşmaz, aksine çalışma konusu düşünsel biçimlerin bir tarihsel-toplumsal olarak yapısal eleştirisidir. Burada söz konusu olan, bunların toplumsal yeniden üretim sürecindeki konumu, tarihsel işlev bağlantılarıdır. Buna karşın Marx açısından söz konusu olan açıkça bu düşünsel biçimlerle birleşen bilinçli niyetler, sarih motivasyonlar, programlı dilekler ve umutlar *değildir*. İşlev ve niyetin birbiriyle bir ilgisi olamaz ve birbirleriyle çelişebilirler, kural olarak çelişirler de. Elbette kuramcılar sorun çözer. Bununla birlikte bunu yaparken iddia ettiklerinden bütünüyle farklı işlevler üzerinde çalışabilirler ve çözümler de –ve başarısızlıklarının kendisi de– açıkça deklare edilenden bütünüyle farklı sorunsallar üzerine verilmiş cevaplar olabilir.

Marx açısından söz konusu olan, belirli teorilerin hangi şartlar altında sadece olanaklı olduklarını değil, aynı zamanda hangi şartlar altında kendilerinin yeterli bir nedenini de içerebileceklerini bulmak ve anlamaktır. Bu nedenin kendi içlerinde bulunduğunu belki kendileri iddia edebilirler, ancak o zaman bu Marx tarafından şiddetle inkâr edilecektir.

Böyle bir eleştiri kendi açısından daha iyi bir teori olma iddiasıyla ortaya çıkmaz, çünkü o zaman ondan kaçınmaya çalışsa da her zaman için zaten işlev bağlantısı içine kapatılmış olurdu. Ona mutlaka yetişilir. Aynı nedenden ötürü bir meta teorisinin de bir dayanağı olmazdı, çünkü kendi içinde dayanıksız bir teori olurdu. Yalnızca kendi paradokslarına tahammül edebilecek bir bütünlüklü işlev bağlantısı eleştirisinin başarı ihtimali olabilir.

Almancadan çeviren, Reyda Ergün*

* Sankt Georg Avusturya Lisesi'nden mezun oldu. Hukuk lisansının ardından insan hakları hukuku alanında yüksek lisans yaptı. Galatasaray Üniversitesi'nde kamu hukuku doktora programını tamamladı. Spinoza felsefesi üzerine yayınları ve çevirileri bulunan Ergün, Kadir Has Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Notlar

1) Spinoza'nın Marksizm içinde olumlu anlamda alımlanması tarihi, hemen doğa diyalektiğinin geç dönem Engels'i ile başlar ve Plehanov üzerinden devam eder. Bu çizgi, sosyal demokrasi içindeki bağımsız Spinoza alımlamalarıyla buluşur. J. Stein ve H. Gorter'de bu böyledir. *Die Neue Zeit* adlı dergide felsefeden sorumlu olan F. Mehring, sosyal demokrasi içindeki yeni Kantçı etkilere bir karşı güç oldukları ölçüde bu tarz eğilimleri destekler. 1920'lerde bu sefer Sovyetler Birliği'nde yeni bir Spinoza okuması başlar. Bu okuma, 1927 ve 1932 tarihli çok sayıdaki yayında, ama aynı zamanda Spinoza'nın eserlerinin yeni, daha doğrusu ilk çevirilerinde kendini gösterir.

2) Bu özellikle Althusser çevresi için geçerlidir. Althusser kendi Marx okumasına ilişkin olarak açık sözlülükle şunu teslim etmiştir: "*biz Spinozacıydık*" –"kendi tarzımızca elbette"; L. Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, Berlin 1975, s. 70. Spinoza'yla ilişki konusunun aydınlatılması meselesi bu bağlam içinde her halükarda henüz kapanmamıştır.

3) Bkz: M. Rubel, *Pour une étiologie de l'aliénation politique. Marx à l'école de Spinoza* (Paris 1982). –Sosyalist devletlerde Spinoza'nın değerinin anlaşıldığı daha yeni bir örnek için bkz: H. Seidel, "Sozialismus und Spinozismus", *Spinoza's political and theological thought*, Amsterdam/Oxford/New York 1984, s. 14 ff.. Gerçi burada Plehanov ve Deborin'in yorumları üstü örtülü olarak reddediliyor; yine de Spinoza Marksizm-Leninizm'in öncüsü olarak karşımıza çıkıyor; "Spinoza'nın, özgürlüğün zorunluluğa ilişkin anlayış uyarınca eylemek olduğu biçimindeki görüşünün, Marksist özgürlük kavramını esas itibariyle şekillendiren unsurlardan biri olduğu" tezi (a.g.e., s. 16) her halükârda kendi sosyal demokratik ve reel-sosyalist diyalektiği içinde geliştirilmeliydi.

4) Bkz: R. Bieling, *Spinoza im Urteil von Marx und Engels. Die Bedeutung der Spinoza-Rezeption Hegels und Feuerbachs für die Marx-Engelsche Interpretation*, (Doktora Tezi, FU) Berlin 1979; karşılaştırmak için ayrıca bkz: 24. Dipnot.

5) Bu elyazmalarının büyük bölümü, Amsterdam'daki Uluslararası Toplumsal Tarih Enstitüsü'deki (IISG) Marx-Engels'in ardında bıraktığı eserler [*Marx-Engels Nachlaß*] arasında aktarılmış ve izleyen on yıllarda yeni Marx-Engels külliyatı [MEGA²] içinde yayımlanmıştır. Şimdiye kadar bu elyazmaları üzerine pek az sayıda ve yalnızca kısmi araştırmalar bulunmaktadır.

6) *Marx-Engels-Nachlaß*, IISG, B 5, B 6, B 7. B 6'nın iki sayfasını Marx kendisi özetlemiştir; ilk defa eksiksiz olarak şu kaynaklarda basılmıştır: *Cahiers Spinoza 1* (1977) ve MEGA² VI/1, Berlin 1977.

7) Bu cümle, yazar, Marx'ın ardında bıraktığı yayımlanmamış eserler üzerine bugüne kadarki çalışmalarında en azından böyle bir seçmenin varlığına ilişkin hiçbir işaret bulamamış olduğu ölçüde, görecelendirilmelidir. MEGA²'yı yayına hazırlayanlar da bundan yola çıkmış görünüyorlar; karşılaştırmak için bkz: MEGA² VI/1, s. 21.

8) Karşılaştırmak için bkz: B. Bauer'in Marx'a 30 Mart 1840 tarihli mektubu, MEGA² III/1, Berlin 1975, s. 342.

9) *Marx-Engels-Nachlaß*, IISG, A 5; Marx-Engels Eserleri (*MEW*) 1, Berlin 1981, s. 203 ff.

10) Karşılaştırmak için bkz: R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris (Vrin) 1979, s. 104, Açıklayıcı Not 1. –Onun ardından Rousseau'nun

da yaptığı gibi Spinoza örnek olarak, yer ve toprağın esas itibariyle ortak mülkiyet olduğu fikrinden yola çıkar. Karşılaştırmak için bkz: Spinoza, *Tractatus Politicus*, VI. Bölüm, 12. Paragraf ve Rousseau, *Du contrat social*, I. Kitap, 9. Bölüm.

11) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XX. Bölüm; Marx H. E. G. Paulus tarafından tedarik edilen baskıyı kullanıyor: *Opera quae sunt omnia*, 2 Bde, Jena 1802 ve 1803. –Burada aşağıda olduğu gibi şu kaynaktan alıntı yapılmıştır: *Opera/Werke*, 2 Bde, Darmstadt 1979 ve 1980; Bd 1, a.g.e., s. 601, s. 603 ve s. 605.

12) Spinoza'da: *vivere*; Marx'ta: *agere*.

13) *Opera/Werke*, Bd 1, s. 481 ve 483.

14) *MEW 1*, s. 230 f.

15) Hegel hukuk felsefesine özgür iradeyle başlar, bundan yola çıkarak modern burjuva toplumunu geliştirir ve egemenliğin monarkta kişileştirilmesiyle hukuk felsefesini bitirir; karşılaştırmak için bkz: W. G. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt/M. 1970, s. 445 (279. Paragraf).

16) Marx, *Kölnische Zeitung*'un 179. sayısındaki başyazı, *MEW 1* içinde, s. 103.

17) Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, *MEW Ergänzungsbd*, Birinci Bölüm, Berlin 1986, s. 286; Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, *MEW 3*, Berlin 1958, s. 45 f.; Marx Spinoza'ya gönderme yapıyor: *Etik*, 1. Bölüm, Önerme 36, Ek. Karşılaştırmak için bkz: *Opera/Werke*, Bd. 2, s. 151 f.

18) Ayrıntılar için bkz: F. E. Schrader, "Marxens Abstraktionskritik: Differenzierung und Funktionswandel 1843-1858", *Économies et sociétés XVIII* (1984).

19) Bu tasarılar içinde: *Das vollendete Geldsystem* (1851); *Reflection* (1851); *References*; *Citate. Geldwesen. Creditwesen. Crisen* (her ikisi de 1854-1855 civarı). *Marx-Engels-Nachlaß*, IISG, B 81, B 54, B 56, B 57. Karşılaştırmak için bkz: F. E. Schrader, *Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum "Kapital" von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858*, Hildesheim 1980, s. 55 ff., s. 78 ff., s. 98 ff.

20) Marx, 23 Ağustos 1857 tarihini attığı bir deftere (Defter M) bir "Giriş" yazar. Bunu, Ekim 1857 ile Mart 1858 tarihleri arasında yazılmış Defter I-VII, bu defterlerin Defter M'deki bir indeksi, dağılmış bir ek defter, 1859'da Berlin'de yayımlanan *Politik Ekonominin Eleştirisi*'nin bir ilk metni ve elyazması izler. 1861-1863 tarihleri arasında Marx, çalışmalarında ikinci bir hamleye girişir. Bu hamle sonuç olarak *Kapital*'in 1867'deki ilk yazımına açılacaktır.

21) *MEW 29*, Berlin 1963, s. 260.

22) A.g.e., s. 561.

23) F. Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 2 Bde, Berlin 1858; karşılaştırmak için burada özellikle bkz: Cilt 1, s. 223 f. ve Marx'ın Engels'e 25 Şubat 1859 tarihli mektubu (*MEW 29*, Berlin 1963, s. 402 ff.

24) V. Adoratskij'in yönetimi altında yayımlanan *Politik Ekonominin Eleştirisinin Temelleri*'ni (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 2 Bde, Moskova 1939 ve 1941) yayına hazırlayanlar zaten sık sık ve bundan her zaman da mutlu olmaksızın, Hegel'deki, Marx metniyle ilişkili pasajlara gönderme yaparlar. Marx'ın Hegel'e olan yakınlığı sonraları K. Korsch ve R. Rosdolski'nin de dikkatini çekmiştir. Karşılaştırmak için bkz: Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*, 2 Bde, Frankfurt/M. 1869. Ayrıca bkz: A. Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie (ayrıca O. Negt'in değerlendirmesi), *Kritik der politischen Ökonomie heute*, Frankfurt/M. 1968 ve bunun

üzerine inşa edilmiş olan diğer "*Kapital* mantıkları". –Bieling (a.g.e., s. 288 ve s. 169), şu iddiaya varıyor: Marx, Freiligrath'tan yalnızca Hegel'in *Mantık*'ığını değil, aynı zamanda *Tarih Felsefesi*'ni de almış, okumuş ve çalışmıştır. Marx'ın "Giriş"teki (*Grundrisse*, s. 12) Spinoza alıntısından vazgeçmesinin tek nedeni, henüz okumuş olduğu *Mantık*'ın metnine dayanıyor olmasıdır. Bunun dışında gayet güzel olan bu teze karşı çıkan bir olgu vardır: Marx "Giriş"i daha Ağustos 1857'de yazmıştır ve ancak 22 Ekim'de, Marx *Rohentwurf* Defter I'e çalışırken, Freiligrath Marx'a içinde ona *Mantık*'ı önerdiği mektubu yazmıştır; *Marx-Engels-Nachlaß*, IISG, D 2035.

25) Karşılaştırmak için bkz: Yukarıda 18. Dipnot.

26) Karşılaştırmak için bkz: MEGA² II/1.1., Berlin 1976, s. 75-142.

27) S. de Sismondi, *Etudes sur l'économie politique*, Paris 1838; S. de Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, Paris 1827; H. Storch, *Cours d'économie politique*, Paris 1823; J. B. Say, *Traité d'économie politique*, Paris 1817; (S. Bailey), *Money and its vicissitudes in value*, Londra 1837; J. Wilson, *Capital, currency, and banking*, Londra 1847.

28) Hegel, *Wissenschaft der Logik. Werke, Bde 5-6*, Frankfurt/M. 1969, 5. Cilt, s. 211 ff., s. 372 ff., s. 387 ff., s. 260 ff.

29) Bu belirlenimler olmaksızın sermaye kavramı, Marx'ın kendi değerlendirmesine göre, "yalnızca bir isimdir"; MEGA² II/1.1., Berlin 1976, s. 185.

30) A.g.e., s. 184.

31) A.g.e., s. 195.

32) A.g.e., s. 195 f.

33) A.g.e., s. 222, s. 238 ve daha pek çok yerde; karşılaştırmak için ayrıca bkz: A.g.e., s. 271.

34) MEGA² II/1.2., Berlin 1981, s. 556.

35) MEGA² II/3.1., Berlin 1976, s. 40 ve daha pek çok yerde.

36) *MEW 23*, Berlin 1962, s. 58 ve daha pek çok yerde.

37) İdeal olarak sermayenin dolaşım zamanı 0'a doğru ortadan kalkmalıydı, dolaşım hızı sonsuza doğru gitmeliydi, aynı biçimde gerekli emek 0'a doğru inmeliydi ve artık emek sonsuza doğru büyümeliydi vs.: Karşılaştırmak için bkz: MEGA² II/1.2., Berlin 1981, s. 436 f.

38) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2. Cilt, s. 195.

39) A.g.e., s. 246.

40) Adorno'da mübadele değeri, kavramın, idenin ya da Hegel'in dünya tininin tarihsel gerçekliği olarak karşımıza çıkar. Karşılaştırmak için bkz: Th. W. Adorno, *Negativ Dialektik*, Frankfurt/M., 1966, s. 293 ff.; A. Schmidt'in, O. Negt'in, R. Reichelt'in ve diğerlerinin çeşitli çalışmaları, onları özdeşleştirmeksizin, daha çok rastlantısal analojilerden söz eder ve olası özdeşliklere göz kırparlar. Buna karşılık, soruna ilişkin daha analitik bir yaklaşım şu kaynakta benimsenmiştir: H.-J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt/M. 1971.

41) *MEW 23*, s. 27 f.; Buna karşılık Negt anlaşılması güç bir biçimde şu düşünceden yola çıkar: Marx'ın yeterli bilgi-kuramsal kendi anlayışı yoktu –ve olamazdı da (karşılaştırmak için bkz: Yukarıdaki 24. Dipnot).

42) MEGA² II/1.1., s. 96 f.: "Bu *olgusal* bağımlılık ilişkileri *kişisel* olanların aksine, [...] bireyler daha önce birbirlerine bağımlıyken şimdi *soyutlamalar* tarafından hükmediliyorlarmış gibi de görünürler. Ama soyutlama ya da ide onların efendisi olan her bir maddesel ilişkinin teorik ifadesinden başka şey değildir. İlişkiler elbette ancak idelerle ifade edilebilirler ve filozoflar onların ideler tarafından hükmedilmişliklerini Yeni Çağ'ın özelliği

olarak yorumlamışlar ve bu ideler hâkimiyetinin devrilmesiyle birlikte özgür bireyselliğin yaratılmasını teşhis etmişlerdir."

43) A.g.e., s. 93

44) A.g.e., s. 242.

45) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2 Bde, 1. Cilt, Frankfurt/M. 1969, s. 285 ff.

46) *Marx-Engels-Nachlaß*, IISG, B 11. Alıntının yapıldığı eser: Ch. De Brosses, *Über den Dienst der Fettischgötter* (1785).

47) Karşılaştırmak için bkz: Marx, *Grundrisse*, 2. Cilt, s. 904.

48) Hegel, *Werke, Bd 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, Frankfurt/M. 1970, s. 539: "Doğa felsefesinin zorluğu tam da, öncelikle maddi olanın bunca inatçı bir biçimde kavramın birliğine karşı olmasında ve sonra da, hep daha fazla biriken bir ayrıntının tini meşgul etmesinde yatar. Ama buna dikkat etmeksizin aklın, doğada kavramın kavramla konuştuğuna dair kendine inancı olması zorunludur," vs.

49) Benzer görüş için bkz: Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza*, Leipzig 1976, s. 369 f.

50) *MEW 23*, s. 168.

51) Karşılaştırmak için bkz: Aristoteles, *Politik*, 1. Kitap, 8. ve 9. Bölüm. Marx *Kapital*'de şu baskıdan alıntı yapıyor: I. Becker, Oxford 1837 (*MEW 23*, s. 167, 6. Not). Ancak Marx Aristoteles'in açıklamalarını kısaltır; örneğin, ekonomiye tabi olması gereken geçim sağlama (ἡ χτητιχή) kavramından hiç söz etmez. Bu, Spinoza'nın niyetlerine de denk düşer. Yine de edinme sanatı olmaksızın ekonomi de olmaz.

52) *Etik*, 4. Bölüm, Ek, §§ 28 ve 29, *Opera/Werke*, Bd 2, s. 499. J. Stern "*sed quia lucri artes didicerunt*" ifadesini daha iyi çevirir: "aksine nasıl kâr edileceğine ilişkin hileleri bildikleri için"; Spinoza, *Die Ethik*, Leipzig 1887, s. 342. –Spinoza'nın burada kendiliğinden anlaşılır olduğunu varsaydığı şey, mütevazı bir sabit olarak kişisel ya da haneye özgü tüketimdir. Bu sabit, para kazanma teknikleri tarafından değiştirilemez; ne açgözlülük ne de dolandırıcılıkla... Yani salt para tekniklerinin ölçüsüzlüğüyle yozlaşmamalıdır. [Bu pasaj için çeviriye esas alınan metin, yazarın *Etik*'in 1887 tarihli Almanca çevirisinden yaptığı alıntıdır. Karşılaştırmak isteyen okur için, pasajı *Etik*'in Türkçedeki bir çevirisinden de alıntılamayı uygun bulduk: "Gerçi para her şeyi elde etmemiz için bir araç olmuştur. Bu yüzden onun hayali avamın zihnini fazlasıyla meşgul etmiştir. Çünkü avam para fikrinin eşlik etmediği bir nedenden kaynaklanan sevinci öyle kolay kolay hayal edemez. (...) Ama bu kusur yoksul olduğu için ya da gerekli ihtiyaçlarını karşılamak için değil de, para kazanma becerisini elde etmekle müthiş bir ün kazanacağı için paranın peşinde koşan insanlara özgü bir kusurdur. Böyleleri adet yerini bulsun diye yemek yerler, ama bedenlerini korumak için ne kadar para harcarlarsa servetlerinin de o kadar azalacağını düşündüklerinden pek az yerler. Parasını doğru kullanmayı bilenler ve kaynaklarını sadece gereksinimlerini karşılamak üzere kullananlarsa pek azla yetinerek yaşarlar." (Benedictus de Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011, s. 705, 707).]

53) MEGA² II/1.1., s. 79 f. ve s. 104 ff.

54) *MEW 23*, s. 127; MEGA² II/1.1., s. 147 f.; *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, *MEW 13*, Berlin 1961, s. 103; *Grundrisse*, 2. Cilt, a.g.e., s. 889.

55) *MEW 13*, s. 109.

56) MEGA² II/1.1., s. 157.

57) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 5. Cilt, s. 264 f.

58) *Grundrisse*, 2. Cilt, s. 932.

59) *Opera/Werke*, 2. Cilt, s. 345 ve 375. Bunun *Tractatus de intellectus emendatione*'den ilgili pasajlarla tamamlanması gerekir. Bu eserde Spinoza hemen başlangıçta para için para tutkusuyla onur, duyu hazları, sağlık ya da sanatta ve bilimde ilerleme amacıyla para kazanma çabası arasındaki ayrımın altını çizer; Spinoza bu ayrımı başka bir yerde daha ayrıntılı incelemek istemiştir ve bu pasajın geri kalanında kendine yeterlik ilkesine geri döner. Karşılaştırmak için bkz: Spinoza, *Oeuvres complètes*, Paris (Pléiade) 1954, s. 103 Ek, s. 105 ve s. 107.

60) *MEW 23*, s. 168.

61) *MEGA*² II/1.2., s. 620, karşılaştırmak için bkz: s. 699.

62) Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt/M. 1969, s. 45 ff.

63) *MEGA*² II/1.2., s. 569 ff.

64) *Resultate*, s. 49.

65) Karşılaştırmak için bkz: A. M. Vaz Dias, W. G. Van der Tak, "Spinoza. Merchant & autodidact", *Studia Rosenthaliana XVI* (1982), s. 105 ff., özellikle s. 178 ff.: "The firm of Bento y Gabriel de Spinoza".

66) Böylece hâlâ *Theatrum machinarum*'un bir analizi eksiktir.

67) *Resultate*, s. 59 ff. Burada ve başka yerlerde.

68) A. Thalheimer, "Die Klassenverhätnisse und die Klassenkämpfe in den Niederlanden zur Zeit Spinozas", *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus* (A. Thalheimer, A. Deborin), Viyana/Berlin 1928, s. 38 f.

69) Bir olasılık Tanrı/Töz/Sermaye kavramları içinde tarihsel olarak bir şeylerin nasıl bir araya gelmiş olabileceğine ilişkin soru, *Tractatus theologico-politicus*'taki şu sorunsalı anmamızı gerektirir: "Gerçekten de anlama yeteneğimizin sınırlarını aşan sorunlar üzerine (...) ne söyleyebiliriz ki? (...) Burada hemen belirtilmeli ki, Yahudiler aracı ya da özel nedenlerden hiç söz etmezler; bu umurlarında da değildir. (...) her şeyi Tanrı'ya gönderirler. Örneğin, bir alışverişten para kazanırlarsa, bunu Tanrı'nın onlara verdiğini (...) söylerler." *Opera/Werke*, 1. Cilt, a.g.e., s. 35 ve s. 37 [Alıntı için *Tractatus theologico-politicus*'un Türkçedeki şu çevirisi kullanılmıştır: Benedictus de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012, s. 54, 55].

70) Aynı şekilde G. Thomson, *Die ersten Philosophen*, Berlin 1968, ve A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt/M. 1970.

71) Karşılaştırmak için her zaman hâlâ bkz: F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris 1934, ve H. Grossmann, "Die gesellschaftliche Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", *Zeitschrift für Sozialforschung IV* (1935), s. 161 ff.

72) Örnek olarak karşılaştırmak için bkz: H. F. Spinner, *Begründung, Kritik und Rationalität, Bd I, Die Entstehung des Erkenntnisproblems im griechischen Denken und seine klassische Rechtfertigungslösung aus dem Geiste des Rechts*, Braunschweig 1977.

73) F. E. Schrader, "Abstraktion und Geschichte", *IWK 19* (1983), s. 513 f.

74) Bu konuda örneğin: A. Negri, *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin 1982, s. 160 ff.

75) *MEW 23*, s. 27; Ayrıca Marx'ın Kugelmann'a 27 Haziran 1870 tarihli mektubunda (*MEW 32*, Berlin 1965, s. 686.

76) Karşılaştırmak için bkz: Spinoza, *Tractatus Politicus*, I. Bölüm, §4; *Oeuvres complètes*, s. 919 f.

77) Marx tarafından alıntılanan "ölü köpek" ifadesinin kendisi Hegel'den alınmıştır. Karşılaştırmak için bkz: *Suhrkamp-Werkausgabe* 20, s. 317.

78) A.g.e., s. 20, 193, 177, 194.

79) Fred E. Schrader (Der.), *Restauration und Revolution*, Hildesheim 1980, 113 ff.

80) Spinoza'da duygulanışlar. Karşılaştırmak için bkz: Hegel, s. 20, 190; sermaye o halde dünyasızdır, sermaye olmaksızın dünya da yoktur.

81) Karşılaştırmak için bkz: Luhmann'ın konuyla ilgili olarak dağınık biçimde Günther'e işaret ettiği yerler ve Günther'in de aynı şekilde Hegel'e işaret ettiği yerler.

*Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi**

Yirmiyahu Yovel

Söze başlarken, Emilia Giancotti'nin aramızdan zamansız ayrılışının benim için ne kadar acı bir kayıp olduğunu belirtmek isterim. Zarif ve ağırbaşlı duruşu, doğal asaleti ve zengin bilgisi, meslektaşlarından gördüğü hürmetle de birleşince, diyebilirim ki onu sayısı giderek artan uluslararası Spinoza araştırmacıları camiasının taçsız dekanı yapıyordu. Emilia, 1982'de Urbino'da düzenlediği o unutulmaz Spinoza Toplantısı'ndaki ilk tanışmamızdan bu yana, yakın dostumdu. Daha sonrasında kendisiyle İtalya, Fransa ve ABD'de, iki kez de, onun da katıldığı Kudüs Spinoza Konferansları vesilesiyle, Kudüs'te görüştüm. Ne yazık ki bu çok kısa süren bir dostluk oldu. Ama şüphesiz değerli bir dostluktu.

Bu yazıda, Marx'ın ontolojisini ve bu ontolojinin Spinoza'nın temel fikirleriyle nasıl bir bağlantı içinde olduğunu ele alıyorum. Bu yüzden de Marx kendisini öyle görmemiş olsa bile ona bir *filozof olarak* odaklanıyorum. Nitekim Marx, felsefenin "sonu"ndan bahsederken yahut onun

* Yirmiyahu Yovel, "Marx's Ontology and Spinoza's Philosophy of Immanence", *Studia Spinozana*, 1993, Cilt 9, s. 217-227.

için *aufgehoben** sözcüğünü kullanırken, onun tümüyle yok edilmesini yahut hükümsüz kılınmasını değil, tamamlanmış olmasından dolayı modern toplumsal praksis içine massedilmesini kastediyordu. Eğer öyleyse, Marx'ın düşüncesindeki ontolojik muhtevayı ayrıştırmayı ve onu yeniden inşa etmeyi deneyebiliriz –bunun, benim nazarımda olmasa da Marx'ın nazarında bir "soyutlama" işi olacağına şüphe yok.

Marx'ın ontolojisinin yeniden inşası, bu itibarla, politik içerimlerden muaftır. Yani ortaya çıkan teoriyi benimsemek yahut reddetmek için Marx'ın diğer doktrinlerini benimsemek yahut reddetmek gerekmez. Bununla birlikte, bu gizli kalmış ontoloji, Marx'ın kendisi için, antropolojisine bir zemin, toplumsal ve politik görüşlerineyse bir arka plan sağlamıştır.

Marx'ın ontolojisine olan ilgimi, özel anlamda Spinozacı bir çerçeve belirliyor: Ben buna "içkinlik felsefesi" diyorum. Bununla, Spinoza'nın canlandırarak modern Batı felsefesine yeniden soktuğu merkezî fikri kastediyorum. İçkinlik fikrinin tarihi esasen Hıristiyanlık öncesine uzanır. Bu fikir Thales, Anaksimenes, Parmenides, Herakleitos gibi ilk pre-Sokratiklerle, yani yine Batı felsefesiyle başlamıştır. Gelgelelim, sonraları Platon'un düalizmiyle bozulup, özellikle de bin beş yüz yıllık aşkın Hıristiyan kültürüyle bastırılmış olan içkinlik fikri, Hıristiyan geleneğinden (ve Yahudi ortodoksisinden) azade olan[1] Spinoza'nın onu modernitenin ilk aşamasında yeniden canlandırıp, yeni ve etkili bir şekilde sistemleştirmesine kadar peçelenmiş ve unutulmuştur.

Böylece içkinlik fikri, Spinoza'nın elinde modernitenin habercisi olarak yeni bir yolculuğa başlamıştır. Aslına bakılırsa, modern felsefe tarihinin büyük kısmını, içkinlik fikrinin hikâyesi veya "serüvenleri" olarak yeniden düşünüp anlatmak mümkündür.[2] Gene de bu, söz konusu tarihi Spinozacılığın tarihi kılmayacağı gibi, içkinlik fikrini savunanları da tam ve dar manasında birer "Spinozacı"ya çevirmez. Spinozacılığın tarihi ile içkinlik fikrinin tarihi, kesiştikleri birçok nokta olmasına rağmen, aynı şey değildir.[3] Bunun nedeni, Spinoza'dan sonraki filozofların, onun içkinlik fikrini, Spinoza'nın ele alış tarzına çoğu kez ters düşen ve birbirleriyle çekişen çeşitli şekillerde geliştirmiş olmasıdır. Söz konusu filozoflar, bunu yaparken, içkinlik fikrini açımlamanın çeşitli mantıksal olanakları olduğunu fark etmiş ve bunlara somut birer tarihsel görünüm kazandırmıştır.

Marx'ın ontolojisine (ve felsefi antropolojisine) olan ilgime yön veren çerçeve işte budur. Marx'ı dar ve ekol anlamıyla bir Spinozacı olarak değil,

* Alm. Aşıldı, kaldırıldı.

Hegel'e, Schelling'e, Nietzsche'ye –veya bu yüzyılda Sartre'a, Bergson'a, Freud'a (belki de Derrida'ya)– benzer bir şekilde, içkinlik fikrinin diğer modern versiyonlarına cevaben (ve karşıt olarak) kendine has bir içkinlik fikri geliştirmeye girişen bir içkinlik filozofu olarak ele alıyorum. Bu nedenle, Marx'ın Spinoza'ya belirgin atıflarda bulunup bulunmadığı sorusu buradaki tartışmam açısından önem taşımıyor. Marx'ın, bilhassa gençlik döneminde[4] Spinoza'ya açıktan atıflarda bulunduğu bir gerçek ama Spinoza'nın ana fikrinin, Marx'ın eserlerinin mantıksal ve sistematik dokusundaki mevcudiyetini çözümlerken, bunun öyle can alıcı bir önemi yok.

Öyleyse nedir içkinlik fikri? Bence içkinlik fikrinin özü, birbirleriyle bağlantılı şu üç unsurla özetlenebilir:

1) Bu-dünyaya özgü varoluş, varlığın, mevcut olan her şeyi içine alan tek ve en genel ufkudur; burada (Platon'un formlarından başlayıp yaratıcı bir Tanrı'ya veya öte-dünyaya uzanan) hiçbir aşkın alan yahut mevcudiyet söz konusu değildir; şayet bir Tanrı varsa, o ancak bu dünya içre bir ilke olabilir ve ancak bu dünya içinde vücuda gelebilir.
2) İçkin dünya (ki beşeri hayatı, iradeyi, aklı ve söylemi kapsar) aynı zamanda ahlaki normların ve politik yükümlülüğün ve meşrulaştırmanın tek geçerli kaynağıdır.
3) Yukarıda söylenenleri derinlikli ve güçlü bir farkındalık olarak kabul etmek, insanların ulaşabileceği her türden özgürleşmenin –yahut "kurtuluş"un– önkoşulunu oluşturur.

Bu ana fikir çeşitli şekillerde çözümlenip açıklanmaya izin veren bir genişliğe sahiptir. Peki, içkin dünya nasıl yorumlanmalıdır? Spinoza'da ve daha sonraları Hegel'de olduğu gibi tanrısal mıdır yoksa (Marx, Freud ve Sartre'da vb. olduğu gibi) pozitif sonsuzluktan ve tanrısal zorunluluktan yoksun ve olumsal mıdır? Onu bir şey (töz), Tin, güç istenci olarak mı, yoksa *élan vital** olarak mı anlamak gerekir? Ne çeşit bir yapının hükmündedir? Nedensel mi, diyalektik mi, teleolojik mi yoksa keyfi bir yapı mıdır bu? Bu yapıda aklın rolü nedir? Ve özel bir soru olarak, içkin dünyada insan ayrıcalıklı bir ontolojik statüye sahip midir (ki Spinoza'nın reddettiği, Hegel'in savunduğu, Marx'ın ise natüralist terimlerle yeniden yorumlayarak Hegel'i Spinoza'ya geri götürdüğü bir görüştür bu)?

* Fr. Yaşamsal atılım.

Aslına bakılırsa, Hegel'in sistemi içkinlik fikrinin gelişimi içerisinde önemli bir dönüm noktası arz eder. Hegel, Spinoza'nın içkin dünyasını "tinselleştirmek" –onu şeyimsi bir tözden çıkarıp Tin'e çevirmek ve ona içsel bir teleoloji katmak– suretiyle, Spinoza'nın insanbiçimci olmakla itham edebileceği iki hamlede bulunmuştur. Spinoza Tanrı'yı tin olarak kabul etmeyi bilhassa *reddetmiş* ve böylece Hegel'in heterodoks ve diyalektik bir mirasçısı olduğu kadim Yahudi-Hıristiyan geleneğine meydan okumuştur. Spinoza'ya göre doğal evren, fazlasıyla insanbiçimci olan bütün özellikleri ve bunların teleolojik sonuçlarını reddeden gayrişahsî, şeyimsi (*res*) bir Tanrı, özne-siz bir bütünlüktür. (Bu, Maimonides'e ait olan ve Spinoza'nın da benimsediği bir görüştür). Şayet insan, Hegel'in yakındığı gibi, kendisini sırf bir tözde yeniden keşfedemiyor, şeyimsi bir Tanrı tarafından yabancılaştırılmış ve baskı altına alınmış hissediyorsa, bunun çözümü onu teskin edecek bir yanılsama bulmak değildir: Spinoza bu noktada Nietzsche'yle olduğu gibi, Freud, Sartre ve Marx'la da hemfikirdir. Nitekim Marx, hakiki bir içkinci hamleyle, insanın yeniden bulunan imgesini, aşkın bir Tanrı'dan ziyade onun kendi eserlerinde aramaya koyulmuştur. Marx kendi imgemizi bizim dışımızdaki bir güçte yeniden bulma arayışının geçerliliğini kabul etmiş ama bu arayışın gerçekleşim mecrasını aşkın teolojiden bu-dünyaya ait politik ekonomiye kaydırmıştır. Yeniden şekillendirilmiş bir toplumda, insanın imgesini onun kendi çalışmasının yabancılaşmamış ürünlerinde yeniden bulmak mümkündür; kaldı ki onun insanlığı bu ürünler vasıtasıyla ifade bulur ve gelişir. Öte yandan, insan imgesinin bu ürünlerde ikamet edebilmesinin nedeni, söz konusu imgenin kendisinin doğal dünyanın bünyesinde mevcut olması değil, olsa olsa beşeri failin, bu imgeyi o ürünlere çalışma yoluyla damgalamış olmasıdır.

İnsanbiçimcilik olarak teleoloji konusundaki Hegel-Spinoza uyuşmazlığı hesaba katıldığında, en azından (Marx ve sol Hegelciler gibi) teolojiye daha az meyilli filozoflar açısından şöyle bir soru sorulmalıdır: İnsanbiçimcilikten veya içsel teleolojiden muaf bir içkinlik felsefesi mümkün müdür? Şayet öyleyse, "dogmatik" teleolojiden kaçınmak için bizzat doğanın içsel düzenine böyle bir amaçlılık yüklemediğimiz halde, yine de gerçek nesnelere amaçlı bir biçim yükleyebilir miyiz?

Marx bu sorulara verdiği son derece özgün cevapta, Hegel'den yola çıkıp Spinoza istikametine doğru sapar, fakat bunu, kendisine has bir post-Hegelci, daha doğrusu post-Kantçı bir tarzda yapar. Zira Marx bu çözümünde, Kant ve Hegel'e benzer şekilde ama Spinoza'dan

farklı olarak, –pratik ve natüralist bir tarzda da olsa– insan öznelliğinin dünyada oynadığı ontolojik role vurgu yapar. Marx'ın önerdiği çözüm, bu bakımdan, onun bilindiği üzere resmen reddettiği "idealizm"den ziyadesiyle beslenir.

İkisi Marx'ın ilk dönem eserlerinden, sonuncusu ise *Kapital*'den olmak üzere üç noktaya kısaca dikkat çekmek istiyorum.[5]

1. Yeni İçkin Bütünlük Olarak Doğada-İnsan

Spinoza'da insan, ontolojik olarak, doğal dünyanın böcekler ve volkanlarla eşit düzeydeki içkin devamıdır. Doğadan *simpliciter** beşeri alana geçerken, arada hiçbir gedik, sıçrama, "âlem içinde âlem" oluşmaz. Tarih, bilgi, gelenek, *Kutsal Kitap*, toplumsal ve politik kurumlar, doğanın kasıtsız yasalarına boyun eğen kati surette doğal fenomenlerdir. Bu halleriyle de, doğaya üstün herhangi bir niteliğe ve herhangi bir içsel teleolojiye sahip değillerdir.

Hegel'de ise, bunun aksine, doğadan üstün olan Tin beşeri tarihte vücut bulur ve gerçekleşir. Beşeri tarih, bu itibarla, doğanın ötesine yapılan niteliksel, diyalektik bir sıçramayı temsil etmekte ve daha yüksekteki kendi alanını oluşturmaktadır –ki doğa içerisindeki bir anklav değil, doğanın *Aufhebung*'u olarak doğayı da kapsayan bir alandır bu.

Marx Hegel'deki Tin'in doğa karşısındaki üstünlüğünü ve buna eşlik eden teleolojiyi reddetmiş, bunu yaparken de –bütün yolu geri yürümese bile– Spinoza'ya doğru büyük bir geri adım atmıştır: Marx'ın natüralizmi insanı, kendisi doğal bir varlık olmasına rağmen aynı zamanda doğayı şekillendiren ve olumsuzlayan bir varlık olarak görmesi bakımından zaten "Hegelcileşmiş" bir natüralizmdir. Bu nedenle Marx'ta, en az insanın doğallaşması kadar insanileşmiş bir doğayla da karşılaşırız. "Ham doğa" diye bir şey yoktur; en azından tutarlı, bağımsız bir kavram olarak. Kendinde doğa, ondan daha geniş olan pratik sentezin bir uğrağından başka bir şey değildir. Bu sentezin içinde doğa, insanın gereksinimleri, çıkarları ve oluşturucu faaliyetlerinden hâlihazırda etkilenmiş ve bunlar tarafından şekillendirilmiş olarak karşımıza çıkar. Bundan dolayı da "hamlığı", hiçbir zaman aktüel, elle tutulur değildir.

* Lat. Basit bir şekilde.

Bu bakış, daha sonraları Heidegger'in "dünyada-olmak" dediği şeyi anımsatır. Farklı bir anlamda Sartre'ın *"le monde est humain"** sözü de, temelde Marksçı bir fikrî tınıya sahiptir ve "dünya insanileşmiştir" şeklinde yeniden ifade edilebilir. "Ham" doğanın insanileşmesi, Marx'ın ontolojisinin başlangıç noktasıdır ve geniş anlamında varoluşu tanımlayan ilk ilişkinin ta kendisidir. Ayrıca doğa, kendisi de kati surette doğal olan ve aynı doğanın yasalarına tabi olan bir insan tarafından insanileştirildiği için, Marx'ta, doğanın kendi kendisiyle, kendi insani tezahürü dolayımıyla ilişki kurduğu diyalektik bir yapı karşımıza çıkar. Ben bu ilişkiyi "doğada-insan" olarak adlandırıyor ve onu Marx'ın ontolojisindeki ilk kategori, varlığın ilksel yapısı addediyorum. Marx, kendi başına Varlık'tan başlamadığı gibi, doğadan soyutlanmış bir İnsan'dan da –ve elbette Tanrı'dan veya "saf", aşkınsal bir güç olarak insan zihninden de– başlamaz. Doğanın insan üzerinden kendi kendisini insanileştirme sürecini ve insanın doğa –insanın bizzat ait olduğu ve ontolojik anlamda ilk etkinliği olarak kendi doğal gereksinim ve çıkarları ışığında şekillendirdiği bir doğa– üzerinden kendi kendisini oluşturma sürecini ifade eden asli ve bölünmez bir diyalektik yapı olarak doğada-insandan başlar. Bu durum, Marx'ın ontolojisinin –Feuerbach'ın ve ilk dönem Heidegger'in ontolojileri gibi– aynı zamanda neden antropolojiden ayrılmaz olduğunu da açıklar.

Ayrıca "doğada-insan", bir anlamda Marx'ın kendisine has *causa sui* versiyonuna karşılık gelir. İlksel olarak verilmiş ve yaratılmamış olması bakımından mevcut olan her şeyin –varoluş çevreninde sayılabilecek her şeyin– temelinde yatar. Genç Marx, dünyanın ötesinde ne olduğunu ya da dünyanın insansız nasıl bir hal alabileceğini soruşturmanın hiçbir anlam ifade etmediğinde ısrar etmiştir. Anlamlı ilk felsefi kavram, doğanın öz-şekillendirici bir tarzda (ki bu aynı zamanda olumsuz, diyalektik bir tarz anlamına da gelir) kendi kendisiyle ilişki kurmasına aracılık eden, hem doğal bir varlık hem de doğal bir fail –*homo faber*– olarak insanın dünyadaki varlığını zaten önceden varsaymak durumundadır.

Doğada-insanın Marx için yeni bir *causa sui* olduğunu söylerken, bu Spinozacı terimi kuşkusuz ihtiyatlı kullanıyorum. Doğada-insan, dışında ya da öncesinde anlamlı hiçbir şeyin bulunmaması bakımından negatif anlamıyla Marxçı bütünlüğü tanımlar –fakat Spinoza'da olduğunun tersine ne pozitif, sonsuz bir bütünlüktür, ne kendi kendisinin dayanağıdır, ne de tanrısaldır. Daha ziyade, sırf orada-olmanın ötesinde içsel ve zorunlu bir

* "Dünya insanidir".

sebebe sahip olmayan, olgusal, olumsal bir bütünlüktür. Spinozacı anlamıyla *causa sui*, dünyanın, kendi varlığının dayanağını yine kendisinden aldığını belirtir; dolayısıyla bu *causa sui*, olumsal ve dayanaksız değildir, mantıksal olarak zorunludur ve böylece son derece anlamlıdır ve sonsuz rasyonel bir gerekçeye sahiptir. Varlığı ontolojik anlamda yalnızca verili ve olumsal olarak tasavvur eden Marx içinse bu böyle değildir. Doğada-insan mevcut olan tek şeydir ve varlığın nihai bağlamıdır –fakat bu haliyle de, ne kendisinde ne de başka bir şeyde rasyonel bir dayanağa sahiptir. Spinoza'nın *natura sive deus* fikriyle ilişkilendirilen derin dinselliğe karşıt olarak, Marx'ın temel ateizminin etkisinin hissedildiği yer de burasıdır.

2. *İnsan Yapımı Teleoloji*

Şayet doğal teleoloji insanbiçimciyse ve şeylerin kendilerinde hiçbir amaçlı biçim bulunmuyorsa, teleolojiden büsbütün vazgeçmemiz mi gerekir? Evet der Spinoza; ona göre bu vazgeçiş, yanılsamadan arınmış her türden kesinlikli metafiziğin geçmesi gereken bir sınavdır. Buna karşılık bir post-Kantçı olarak Marx böyle bir dikotomiyi reddeder. Bulduğu çözümse son derece özgündür: Teleoloji (kendinde doğal olandan ya da yaratıcı bir Tanrı'dan değil) insandan kaynaklanır ve beşeri faaliyet yoluyla gerçekliğin kendisine işlenir, yani şeylerin nesnel dokusuna dâhil olur. Marx için bu çözümü mümkün kılan, doğada-insanın temel yapısı olmuştur. İnsanın ilk ontolojik vasfı, çalışma yoluyla (kendi doğası da dâhil olmak üzere) doğayı şekillendirmektir. Çalışma, temelde, insanın ve doğanın birbirleri üzerinden kendi kendilerini şekillendirmeleridir; bu bakımdan da, insanın en hakiki özelliğini ifade eder. Çalışma, "ham" doğaya bazı beşeri gereksinimlerin ve çıkarların şeklini verirken, insani varoluşun da dayandığı kendi dünyasını yaratır, böylece insanın kendisini de yaratmış olur. Doğanın şekillenimi ve insaniliğin kendi kendisini oluşturması, bu bakımdan, doğada-insan dediğim ontolojik yapıya dayanan aynı diyalektik sürecin iki boyutudur. "Ham" doğa (bir soyutlamadır), insanileşmiş doğa tarafından şekillendirilir, ki bu insanileşmiş doğanın kendisi de aynı şekillendirme faaliyeti, yani kendi tarihi yoluyla oluşur.[6] Bu çözümleme aynı zamanda genç Marx'ın kilit kavramı olan yabancılaşma için de sistematik bir dayanak vazifesi görür. Bütün insani yabancılaşma figürlerinin kaynağı olan yabancılaşmış emek, insanın insanlığının kendisini üretim yoluyla geliştirmek yerine, belli tarihsel koşullar altında kendi kendisine

ket vurur hale geldiği çarpık çalışma ve üretim biçimidir. Söz konusu tarihsel koşullar da, yine emeğin ve onun çeşitli toplumsal ve kültürel uzantılarının sonucudur.

Bu düşüncenin temelinde yatan kavramı "insan yapımı teleoloji" diye adlandırabiliriz. Doğa kendi başına hiçbir içsel amaçlılık taşımaz. Spinoza'nın da belirttiği gibi, doğa şeyimsi bir varlıktır. Öte yandan insani varoluş, çalışma ve üretim yoluyla, doğal nesnelere amaçlı biçimler işler; böylece varlığa –yani gerçek ve nesnel dünyaya– amaçlılık katar. İnsani çalışmanın yarattığı amaçlı biçimler insandan –onun gereksinimlerinden, çıkarlarından, dünya-imgelerinden vs.– kaynaklansa da, şeylerin *nesnel* dokusuna dâhil olur. Bu nedenle, Marx'ta –Kant'ın aşkınsal bilincinin yerine geçen– beşeri çalışma, içinde eylediği dünyanın ontolojik biçiminin de kurucusudur. Bu görüş, doğada-insanın, gördüğümüz gibi, şeylerin nesnelliğinin ta kendisini belirleyen temel ilişkisine dayanır. Buradan bakınca, teleoloji Spinoza'da olduğu gibi bir yanılsama ya da bizzat şeylerin kendilerinde bulunan bir şey olarak karşımıza çıkmaz. Aslına bakılırsa, şeylerin-kendileri ya da doğanın bağımsız "kendinde" uğrakları diye bir şey yoktur; Marx'ın gerçek, nesnel şeylerin oluşumunda kurucu bir rol oynadığını belirttiği doğada-insan vardır sadece. Doğada-insanın dünyayı şekillendiren etkinliği, Marx'ta ontolojik bir statü ve işlev kazanır. Çalışmanın, insanın çıkarlarını ve şekillendirme kapasitelerini ifade eden amaçlı biçimleri, *yarattıkları doğal ve tarihsel dünyanın nesnel biçimine kazınır.*

Bu görüşün atasının Kant olduğu, kanımca, çok açıktır. Kant'ın "Kopernik Devrimi"nde, (Aşkınsal zihin gibi) kaynağını insandan alan biçimler dünyaya nakşolur ve doğanın nesnel bileşimi olarak değerlendirilir. Ayrıca Kant'ın (üçüncü *Eleştiri*'de) teleoloji sorununa getirdiği çözüm, amaçlı biçimlerin kökenini insan zihnine havale etmek ve bu biçimlere "düşünümsel" bir yargı gücü vermek olmuştur. Esasen "kurucu" denebilecek kadar kuvvetli olmamakla beraber, gene de rasyonel olarak geçerli bir yargı gücüdür bu (yani Spinoza'daki gibi bir safsata ve yanılsama değildir). Marx bu iki Kantçı dayanağı birleştirerek bunları, bilmenin alanından praksisin alanına taşır.[7] İnsanın dünyayı şekillendiren faaliyeti zihinsel olmadığı gibi, apriori bir aşkınsallık da değildir; tersine, pratik ve tarihseldir. İnsan gerçekliğin şekline nesnel biçimler verir –hepsinden önemlisi de, teleolojik biçimler verir ki gerçekliğin şeklinin otantik veya yabancılaşmış olabilmesinin nedeni budur. Marx bu bakımdan "Kopernik devrimi" geleneğine (yahut Alman İdealizmine) göründüğünden daha

fazla aittir; her ne kadar onu pratik ve natüralist bir Kopernik devrimine dönüştürmüş olsa da. İdealizme yönelik amansız eleştirileri ve kendisine has "materyalizmi", yakından bakıldığında, aslında –Kopernik devrimi geleneği içinde– bilginin ve zihnin pratik karşısındaki üstünlüğünü reddinin bir ifadesidir. Bu aynı zamanda Marx'ın, insanın dünyayı şekillendiren güçlerini, onun Aşkınsal zihninden (Kant) yahut Tin'den (Hegel) ziyade, doğal varlığında ve maddi üretiminde konumlandırdığı anlamına da gelir. İnsanın dünyanın nesnel dokusuna kattığı şey bilişsel kategoriler değil, pratik bir teleolojidir –amaçlar ve nesnelleşmiş gereksinimlerdir ve bunlar da apriori bir zihinden değil, doğal, tarihsel, içkin bir mahlûk olarak insanın edimsel varlığından kaynaklanır. Dolayısıyla Marx, esas itibariyle, Alman İdealizminin, yani geniş anlamıyla "Kopernik devrimi"nin genel (ve Spinozacı-olmayan) sınırları içinde yer alan bir "pratik idealizm" biçimi önermektedir.[8]

3. *Ütopya ve Kurtuluşun Bilimi*

İçkinlik filozoflarının çoğunda, Spinoza'da olduğu gibi, belirgin bir insani kurtuluş *pathos*'una yahut bu-dünyaya ait bir kurtuluş izleğine rastlanır. Kurtuluş teması, *Kapital*'in olgun Marx'ında, Spinoza'dakine oldukça yakın bir anlamda ele alınır: Kurtuluş, ruhun terbiyesi ve ona öğüt verme meselesi olmadığı gibi, özgür bir iyi iradenin seçimi veya arayışı da değildir. O da diğer her şey gibi Spinoza'nın deyişiyle "geometrik olarak", yani duygulardan arınmış, nedensel ve bilimsel bir tarzda ele alınmalıdır. İnsanın özgürleşmesi bakımından ulaşılabilecek her ne varsa, tarihsel evrimin ve gerçek dünya içinde olgunlaşmasının zorunluluğu doğrultusunda, nedensel bir süreç uyarınca gerçekleşmelidir. Özgürleşme, hayali ve özgür bir iyi iradeye başvurarak yahut bir "yükümlülük" olarak düşünülen soyut bir hedefe doğru ütopyacı bir sıçrayış gerçekleştirerek ulaşılabilecek bir şey değildir. Zira bunun sonu olsa olsa yanılsama, beyhudelik, ikiyüzlülük ya da baştaki niyetleri hüsrana uğratan başka etkiler olur. Dolayısıyla kurtuluş, şayet erişilebilir bir şeyse, kendi kesinlikli bilimine sahip olmalıdır.

Zaten *Kapital* zımnen bu iddiadadır. Ağır bilimsel dilinin altında, genç Marx'ın yazılarını besleyen ve artık tam anlamıyla Spinozacı bir biçime bürünmüş olan aynı insani kurtuluş alevi yanar. "Geometrik" değil ama "diyalektik"tir; bununla birlikte, Marx'ın makul bulduğu türden bilimsel yöntem uyarınca diyalektiktir.

Marx Spinoza'dan başka noktalarda da ayrılır. Spinoza'da kurtuluş kişiseldir: "Üçüncü tür bilgi" denilen şey, zihnin *bilişsel* çabasına dayanan ve *bir*eyin sınırları içinde gerçekleşen seküler bir kurtuluştur. Marx'ta ise kurtuluş, bilgiden çok pratiğe dayanan ve bütün insan ırkında etki yaratan kolektif, tarihsel bir nitelik kazanır. Ayrıca Spinoza, Marx'tan farklı olarak, "çok"a yahut "Çokluk"a hitaben özel bir felsefe devreye sokar ve bu felsefe çerçevesinde onlara, gerçek filozofların erişebileceğinden daha azına tekabül eden, onlara has bir yarı-kurtuluş önerir. Marx'ta ise felsefe, en yüksek ifadesini, tam da –proletarya biçimindeki– çoklukta bulur; zira çokluk, "evrensel sınıf" olarak, en ileri felsefi mesajı vücuda getirir, dünya tarihinin, rasyonel olma yolundaki öncüsü olur.

Öte yandan Marx ile Spinoza arasındaki asıl fark, Marx'ın örtük bir biçimde ütopyacı ve teleolojik kalmasıdır. Bununla, Marx'ın tarihin önüne düşsel, hele hele bugün büsbütün imkânsız görünen nihai bir hedef –sınıfsız toplum– koyduğunu kastetmiyorum. Eleştirim daha içkin bir nitelik taşıyor. Marx'ın kendi terimleriyle söylersek, tarihsel hedef sadece olanaklı değil, modern kapitalizmin doruğuna ulaşmasıyla birlikte tarihin diyalektik güçleri uyarınca aynı zamanda kaçınılmazdır da. Bu nedenle, Marx'ta hedefe son derece "Spinozacı" bir tarzda erişilmesini sağlayan, iyi irade değil tarihsel kaçınılmazlıktır. Ama ikinci bir çözümleme, bize bu resmin esas itibariyle *anti*-Spinozacı ve ütopyacı olduğunu gösterir; zira burada insanlığın en çok ihtiyaç duyup arzuladığı şey ile tarihsel kaçınılmazlık uyarınca her halükârda gerçekleşecek olan şey arasında zımni bir uyum olduğu varsayılır. Marx'ın "bilimsel zorunluluğu"nun ardında gizlice yatan gerçek teleoloji de işte bu hayret verici örtüşmedir. Marx'ın seküler mesiyanizmi de yine burada kendisini gösterir: Marx bunu kibirli bir tarihsel hedef öne sürerek değil, ihtiyaç duyulan ile tarihin bilfiil gerçekleştireceği şey arasında çarpıcı bir örtüşme varsayarak yapar. Bu da bir çeşit insanbiçimciliktir; zira dünyanın gidişatının nesnel zorunluluğu, insani bir hedefe yönelmiş olarak betimlenir. Buna göre dünya, kendi diyalektik zorunluluğu uyarınca, insan zihninin derinden arzuladığı ve insanın en ivedi gereksinim ve özlemlerini karşılayacak olan hedefin ta kendisine doğru ilerlemektedir.

Bu örtük kayracılık, Marx'ın aksi takdirde "Spinozacı" sayılabilecek kesinliğine uymaz. Burada Kant'ın Tanrı'nın varoluşuna ilişkin postulatını anımsatan bir şey vardır ki buna göre Tanrı'nın varoluşunun, insanın doğayı kendi ahlaki imgesine göre yeniden şekillendirme yeteneğinin teminatı olduğu varsayılır:[9] Gerek sonuna kadar ütopyacı sayılan, gerekse

zerre kadar ütopyacı addedilmeyen sistemlerde aynı kayracı teleoloji hüküm sürer. Tek fark Marx'ın Kant'tan bile daha dogmatik olmasıdır, zira postulatını savunmayı bile umursamadan onu (üstü kapalı) ortaya koymakla yetinir.

Salt *bu* bağlamda, Marx'ın Hegel'den Spinoza'ya doğru gerçekleştirmeye kalkıştığı geri çekilme sonuç itibariyle başarısız olmuştur. Marx, kendisine rağmen, seküler bir mesiyanik ve teleoloji mümini –hem de bu imanını destekleyecek kavramsal bir çerçeveden yoksun sade bir mümin– olarak kalmıştır.

İngilizceden çeviren, Emine Ayhan

Kaynakça

Marx, Karl: "*Le Traité théologico-politique* et la *Correspondance* de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841." *Cahiers Spinoza* I (Yaz 1977): 29-157.

Matheron, Alexandre: "*Le Traité théologico-politique* vu par le jeune Marx." *Cahiers Spinoza* I (Yaz 1977): 159-212.

Yovel, Yirmiyahu: *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1980, (2. Baskı) 1989.

Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza and Other Heretics. I. Cilt: The Marrano of Reason. II. Cilt: The Adventures of Immanence*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Notlar

1) Bu özgürleşmede, Spinoza'nın eski-Marranolardan oluşan sosyal çevresinin büyük payı vardır; bkz. Yovel 1989 I.

2) Marx hakkındaki mevcut görüşlerimin çoğuna kaynaklık eden Yovel 1989 II'de göstermeye çalıştığım gibi.

3) 1992'de felsefe dergisi *Inquiry*'de yayımlanan *Spinoza and Other Heretics* başlıklı sempozyumdaki (Marx'ın "Spinozacılık"la ilişkisi üzerine iddialar da dâhil olmak üzere) bazı eleştirel görüşlere yanıt verirken bu konuyu ayrıntılı olarak ele almıştım.

4) Marx'ın *TTP*'den yaptığı ve altına kendi imzasını attığı kapsamlı alıntılar için bkz. Marx 1977 ve Alexandre Matheron'un yorumu için bkz. Matheron 1977.

5) Buradaki görüşler çerçevesinde bir şekilde dogmatik bir özet sunabileceğim sadece. İlgili referanslara yer verdiğim daha eksiksiz bir tartışma için bkz. Yovel 1989 II.

6) Bu da, Marx'ın doğada-insan'ının yeni bir *causa sui* olduğunu söylemenin başka bir yoludur.

7) Bunu yaparken de, başka bir Kantçı fikri, yani pratik aklın üstünlüğünü radikalleştirir.

8) İdealizmin en az iki anlamı vardır. Bunlardan birincisi, insan öznelliğinin bazı önemli özelliklerinin yapı itibariyle nesnel gerçekliğin bazı temel özellikleriyle aynı olduğunu –ve bunlara kaynaklık ettiğini– belirtir. Ben de Marx'ı "pratik bir idealist" diye nitelerken (temelde Kantçı olan) bu anlama atıfta bulunuyorum. İdealizmin ikinci anlamı ise, Marx'ın idealizmi eleştirirken sık sık başvurduğu anlamdır –yani bilginin pratik, soyut "saf" zihnin ise insanın doğal varlığı karşısındaki üstünlüğüdür. Kuşkusuz Marx bu anlamda bir idealist değildir, praksis ve doğanın üstünlüğünün bir savunucudur.

9) Bu konuyu ayrıntılı olarak ele aldığım çalışma için bkz. Yovel 1980.

*Pars Naturae**

Franck Fischbach

Marx'ın Spinoza'yla ilişkisi, *1844 El Yazmaları*'nda birçok kez tekrarlanmış merkezî bir tez etrafında yoğunlaşır. Birinci El Yazması "insan doğa sayesinde *yaşar*", "insan doğanın bir parçasıdır"[1] derken, Üçüncü El Yazması daha kesindir: "İnsanın nesneler yaratmasının, nesneler ortaya koymasının *nedeni*, yalnızca *insanın* kendisinin nesneler tarafından ortaya konulmuş olması, başlangıcında insanın *doğa* olmasıdır"; "*insan* doğrudan *doğanın varlığı*dır".[2] İnsanın *Naturwesen*** olarak tanımı pekâlâ Feuerbach'tan gelebilirse de, buna karşılık *pars naturae* olarak tanımı olsa olsa Spinoza'dan alınmış olabilir. Spinozacılıkta, insanın doğanın genel ve ortak düzeni içine sokulmasını anlattığı ölçüde ve onun kendisini doğrudan bir "imparatorluk içinde imparatorluk" olarak kavramasını yıktığı ölçüde merkez konumda olan bu tez, demek ki Marx'ta da merkez konumdadır ve hiç de olgunluk dönemi yazılarında yeniden ele alınan

* Lat. Doğanın parçası. Franck Fischbach'ın, "Pars naturae", *La production des hommes. Marx avec Spinoza* [*İnsanların Üretimi. Marx Spinoza'yla*] başlıklı kitabının 2. Bölümü (Paris: PUF, 2005), s. 33-37.

** Alm. Doğa varlıkları.

bir gençlik tercihi değildir. Tam tersine, Marx bu tezi sonra da koruyacak ve yazacağı son yazılardan birinde, olduğu gibi tekrarlayacaktır; *Adolph Wagner'in "Politik Ekonomi İncelemesi" Üstüne Kenar Notları*'nda, –Althusser'in deyimiyle–[3] "*Wagner üstüne* son ve pek hoş *not*"unda, Marx şöyle yazar: "İnsanlar, her hayvan gibi, yemekle, içmekle vb. başlarlar, yani kendilerini bir ilişki içinde "bularak" değil, ama *etkinlikle davranarak*, dış dünyanın *bazı* şeylerini eylemle ellerine geçirerek ve bu biçimde ihtiyaçlarını gidererek başlarlar; yani üretimle başlarlar".[4] Bu pasajda, "bir Alman ekonomi profesörü"nü insanın doğayla ilk ilişkisinin teorik bir bilgi ve tefekkür ilişkisi olduğunu hayal etmeye iten "doğal eğilim"e saldıran Marx, insanların doğayla ilk ilişkisinin bilginin tipik dışsallık ilişkisi olmadığını, tersine, ihtiyaçları bulunan varlık olarak doğadan ve diğer doğal varlıklardan etkilenerek başlayan doğal bir varlığın karakteristik içerme ilişkisi olduğunu hatırlatır: Duygulanım ve edilginlik başta gelir, insani etkinliği ve böylece bir ilk duygulanıma tepkiler ve cevaplar olarak doğayla pratik bir ilişkiyi harekete geçirir.

Ama Marx, sonuçta, sözcük anlamıyla Spinozacı olan bu formüllere, öyle olmayan bir anlamı da pekâlâ verebileceğine göre, insanın doğanın bir varlığı olduğuna, doğanın bir parçası olduğuna ilişkin açıklamanın onun için kesin anlamı ne olabilir? Bunun anlamı öncelikle "insanın nesnel, doğal, duyarlı bir varlık" olduğu,[5] yani başka sonsuz sayıda tarz arasında sonlu bir tarz olduğudur. İnsanın nesnel bir varlık olarak tanımlanmasını Marx *Kapital*'e kadar sürdürür ve orada şöyle yazar: "Saf emek gücünün varlığı olarak görülen insanın kendisi doğal bir nesnedir, kuşkusuz canlıdır ve kendi bilincine sahiptir, ama bir şeydir –ve tam da emek denilen şey, bu gücün şeyleşmesidir."[6] İnsanın her şeyden önce doğadaki bir varlık olduğuna, dünyadaki bir şey olduğuna ilişkin görüşü benimsemek, tam da insanın her şeyden önce sonlu bir tarz olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin Spinozacı görüşü benimsemektir: Bu, Spinoza gibi, çifte bir olgu saptamasından, yani bir yandan "insan düşünür"den, öte yandan "bedenimizin çok değişik şekillerde etkilendiğini hissederiz"den[7] yola çıkmaktır; bu iki özelliğin aynı düzeyde ve eşit önemde olduğu ortadadır; kendimizi düşünen varlık olarak bulmamız olgusu, bedenimizin doğanın diğer şeylerinden etkilendiğini hissetmemiz olgusuna eşlik eder; çünkü "insan zihnini oluşturan fikrin nesnesinde (yani bedende) olup biten her şey hakkında zihinde mutlaka bir fikir olacaktır".[8] Düşünce, bedenin etkilenmesiyle aynı düzeyde doğanın bir olgusu, aynı zamanda da insan olan bu doğal varlığın doğal bir ayırıcı özelliğidir: Demek ki düşünce, doğa-dışı

bir özellik anlamında, insanın olağandışı hiçbir özelliğinin kurucusu olamaz. "İnsan[ın] bir zihin ve bir bedenden oluş[ması]"nın[9] anlamı şudur: Yaşayan ve hareket eden doğal varlık olarak insan yer kaplamanın bir tarzıdır, yani bir bedendir;[10] ve bu bedende tam da onunla aynı şey olan bir fikir vardır ama bu fikir yer kaplamanın bir tarzı olarak değil, düşüncenin bir tarzı olarak görülür: "Yer kaplamanın bir tarzıyla o tarzın fikri bir ve aynı şeydir, ama iki biçimde ifade edilmişlerdir"[11], öyle ki "zihin ve beden, düşünce sıfatı ve yer kaplama sıfatı altında kavranan bir ve aynı şeydir".[12] Demek ki, insanın düşündüğünü söylemek, insanın bir zihinden oluştuğunu, bu zihnin kendisinin de bir fikirden oluştuğunu ve bu fikrin nesnesinin bizzat insanın bedeni olduğunu söylemektir. Bu da insanın olağandışı hiçbir özelliğinin kurucusu olamaz, çünkü yer kaplamanın bir tarzı olarak edim halinde varolan her bireyin zorunlulukla Tanrı'da bir fikri vardır; öyle ki yer kaplamanın tüm bedenleri ya da tarzları için, "çeşitli derecelerde de olsa"[13] yaşıyor ve hareket ediyorlar demek gerekir, çünkü hepsinin, nesnesi tam da bedenleri olan fikrin oluşturduğu birer zihni vardır.

Marx *1844 El Yazmaları*'nda şöyle diyordu: "Etten kemikten, duyarlı, nesnel doğal varlık sıfatıyla insan, hayvanlara ve bitkilere benzer biçimde, *edilgin*, bağımlı ve sınırlı bir varlıktır."[14] Bu, doğanın parçası ya da sonlu tarz olarak, insanın doğanın başka parçalarının onun üzerinde yarattığı etkilere mutlaka maruz kalacağı anlamına ya da Spinoza'nın sözcükleriyle şu anlama gelir: "Doğanın, başkaları olmadan kendiliğinden kavranamayacak bir parçası olarak edilginiz."[15] Bunun üzerine, Marx'ın şunları söylemeye nasıl yönelebildiği de anlaşılır: "İnsanın *duyguları*, tutkuları vb., yalnızca dar anlamında antropolojik belirlenimler değil, gerçekten temel nitelikte ontolojik olumlamalardır".[16] Marx böylece, yalnızca Spinozacı olarak insan tutkularının özellikle ontolojik anlamını ve etki alanını savunabilmiştir: Tutkular, insanın, asla bir istisna teşkil etmediği doğanın ortak düzeni içinde yer aldığını açığa çıkardıkları için, bu tutkuların etki alanı ontolojiktir. İnsan tutkularını ciddiye almak, onları doğanın bir parçası üzerinde doğanın başka parçalarının yarattığı etkiler olarak anlamak, böylece doğal ve yaşayan varlıklar olarak insanların doğuştan tutkusal köleliğini kabul etmek, aynı zamanda, hakiki yani natüralist bir antropolojinin temel nitelikte bir sonluluk ontolojisine götürdüğünü kabul etmektir. Marx bunu Feuerbach'tan daha radikal biçimde kabul eder; kuşkusuz ona göre daha derinden Spinozacı olduğu için.

İnsanın doğanın bir parçası olduğu, ama doğa içinde "*tanquam imperium in imperio*"* olmadığı konusunda paylaştıkları tez, iki yazarımızı yine ortak bir sonuca götürür: doğanın başka parçalarıyla ilişkilerinden bağımsızca, hiçbir bireyin kendisi yoluyla varolamayacağı ve kavranamayacağı, bireysel varoluşun tamamen görece olduğu sonucuna. Doğanın parçalarının ilişkisel özelliği, burada kesin bir hal alır: Doğanın bir parçası olarak ve kendisi de yine doğanın parçaları olan unsurlardan oluşmuş olarak kavranan bir birey ya da tekil varlık, artık, özdeşliği tutarlı ve tözel bir özellik arz eden bir varlık olarak kavranamayacaktır. Tekil bir varlık hem onu oluşturan parçalara göre, hem kendisinin de bir parçası olduğu daha geniş bir bütüne göre kavranmalıdır. Bu onun görece ve hatta anlık olarak bireyselleşmiş bir varlıktan başka şey olmadığını ve bireysel varlığının doğanın başka parçalarıyla ilişkilerinden oluşmuş bir bütüne, yani şu ya da bu tekil bireyin kendiliğinden olumsal belirişine izin verecek biçimde, geçici olarak sabitleşmiş bir bütüne bağlı olduğunu söylemektir.

Demek ki, doğanın her parçası gibi insan-birey de ancak ilişkisel olarak kavranabilir. Ama bedeni bir yandan başkalarından daha fazla parçadan oluştuğu, öte yandan doğanın başka parçalarıyla daha fazla sayıda ilişkiye girebildiği ölçüde, yukarıda söylenenlerin, başka doğal bireylere göre onun için daha doğru olacağını eklemek gerekir.[17] Demek ki birey, başka her varlıktan çok, başkalarıyla ilişkilerinden yola çıkılarak ve bu ilişkilere göre anlaşılır. Bu, daha *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde, "insanın özü"nün "toplumsal ilişkiler bütünü" olduğunu yazan Marx için de temel önemde olan bir noktadır.[18] Marx kadar Spinoza'yı da insanın "doğal olarak toplumsal hayvan" (yalnızca doğal olarak toplumsal*laşabilir* değil) olduğu açıklamasına götüren şey, doğanın parçası olarak birey görüşüdür. İnsanlar "çoğunlukla birbirlerine çekilmez gelseler de, yine de tüm hayatlarını asla yapayalnız geçiremezler; öyle ki insanın toplumsal bir hayvan olduğunu söyleyen tanımlama çoğuna pek sevimli geldi; gerçekte işin esası şudur ki insanların ortak toplumundan, zarardan çok daha fazla yarar doğar".[19] Marx'a gelince, *Grundrisse*'nin Giriş'indeki ("1857 Girişi" denir) ünlü pasaj iyi bilinir: "İnsan, sözcüğün tam anlamıyla, yalnızca toplumsallaşabilir bir hayvan değil, bir ζωον πολιτιδν,** kendisini tekil birey olarak ancak toplum içinde oluşturabilecek bir hayvandır."[20] Ve daha da radikal biçimde, *Grundrisse*'de şunu okuruz: "İnsan yalnızca tarihsel

* Lat. İmparatorluk içinde imparatorluk gibi.
** Ant. Yun. *Zôon politikon*: Politik canlı.

süreçle birlikte bireyleşmeye başlar. Başlangıçta türsel varlık, kabile varlığı, sürü hayvanı olarak belirir –ama asla politik anlamda ζωον πολιτιδν olarak değil."[21] Ama insan ancak toplumsal olarak ve toplum içinde bireyleşebilecek bir hayvansa, bu, toplumsal ilişkilerin daha çok sayıda ve daha gelişmiş olmaları ölçüsünde insanların bireyleşmesinin de artacağı anlamına gelir: Demek ki insanlar yalnızca toplumsal ilişkilerin en büyük gelişmeyi gösterdiği tarihsel dönemlerde (özellikle ticarî değiş-tokuşlar biçimi altında), kendilerini kendi kendine yeterli bireyler olarak ya da Marx'ın biraz da ironiyle söylediği gibi "tekilleştirilmiş tekil bireyler" olarak kavrayabilirler. İnsanların kendilerini bağımsız bireyler olarak, özerk ve kendiliğinden varlığını sürdüren özneler olarak kavramasına götüren şey, bizzat toplumsal ilişkilerin gelişmesidir: İnsanların, başlangıçta oldukları gibi doğanın parçaları ve doğanın şeyleriyken, tam da olduklarının tam tersine, yani şeylerden tözel olarak farklı *özneler*, doğanın parçası olan nesnel varlıklar değil, doğa üzerinde hâkimiyet kurarak hükmeden özneler olarak kendilerini anlamaya iten tersine çevrilmeyi görmek için, toplumsal ilişkilerin gelişiminin bütün bir tarihine bakmak gerekir.

Fransızcadan çeviren, Cemal Bâli Akal

Notlar

1) Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. E. Botigelli, Paris, Editions sociales, 1962, s. 62 [*1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol, 2011].

2) Marx, *Manuscrits de 1844*, s. 136.

3) Bkz "Marx dans ses limites, Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, Cilt 1, s. 401 ["Sınırları İçinde Marx", *Felsefi ve Siyasi Yazılar*, Cilt 4, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2009].

4) Marx, Notes marginales sur le "Traité d'économie politique d'Adolph Wagner", Marx, *Le Capital*, Kitap 2, Ek, çev. E. Cogniot, C. Cohen-Solal ve G. Badia, Paris, Editions sociales, 1977, s. 466 (değiştirilmiş çeviri, F. F.).

5) Marx, *Manuscrits de 1844*, s. 137.

6) Marx, *Le Capital*, Kitap 1, çev. J.P. Lefebvre vd., Paris, PUF, 1993, s. 227 [*Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam, 2011].

7) Spinoza, *Ethique* II, A2 ve A4, çev. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1999, s. 95 ve s. 97 [*Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı, 2011].

8) Spinoza, *Ethique* II, Ö12, s. 115.

9) Spinoza, *Ethique* II, Ö13s, s. 117.

10) İnsanın yer kaplama tarzı olarak ve demek ki beden olarak ele alınışı Marx için de aynı temel öneme sahiptir: "Her türlü insanlık tarihinin ilk koşulu, doğal olarak insanların varlığıdır; demek ki saptanması gereken ilk olgusal durum bu bireylerin bedensel oluşumları ve bu sayede onlara doğanın geri kalanıyla kurma olanağı verilen ilişkidir" (Marx, Engels, *L'idéologie allemande*, çev. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Paris, Editions sociales,1968, s. 45 –değiştirilmiş çeviri, F. F.). Marx için de Spinoza için de insanın özgüllüğüne yaklaşma imkânı sağlayan şey, insan bedeninin özel oluşumuna yönelttikleri birincil dikkattir.

11) Spinoza, *Ethique* II, Ö7n, s. 105.

12) Spinoza, *Ethique* II, Ö21n, s. 143.

13) Spinoza, *Ethique* II, Ö13n, s. 117.

14) Marx, *Manuscrits de 1844*, s. 136.

15) Spinoza, *Ethique* IV, Ö2, s. 349.

16) Marx, *Manuscrits de 1844*, s. 119. Bunun, bakış açısı antropolojiyle sınırlanıp ontolojinin boyutlarına ulaşamayan Feuerbach'a yönelik bir eleştiri olarak okunması gerekir.

17) İnsanın olağandışı ve doğadışı özelliğinin reddinin, yine de insani bir özgüllüğün düşünülmesini, insana, özel ve ayırt edici nitelikler bütünü atfedilmesini engellemeyeceği burada görülür.

18) Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 6. Tez, Marx, Engels, *L'idéologie allemande*, s. 33.

19) Spinoza, *Ethique* IV, Ö35n.

20) Marx, *Grundrisse* (*Manuscrits de 1857-1858*) 1, çev. J-P. Lefebvre vd., Paris, Editions sociales, s. 18 [*Grundrisse. Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, 1. Cilt, çev. Arif Gelen, Ankara, Sol, 1999].

21) Marx, *Grundrisse* 1, s. 433.

*Spinoza / Marx: Öznenin İnşası**

Gabriel Albiac

I. Yirmi yıl önce Althusser, Marksist düşüncedeki Spinoza'ya dönüşü, Hegel'den, yani tarihsel teleolojiden, tarihe dair ilerici beklentiden bir kurtuluş yolu olarak nitelendirmişti: Hegel'e karşı Spinoza. Hatta, diyalektik içermeyen bir materyalizm projesinin hizmetine sunulan kavramsal teçhizat imalatı.

II. Tartışmanın terimlerini oldukça şematik bir şekilde sunalım: Marx, eserlerinde, ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olarak ortaya çıkan –ya da öyle görünen– iki işlem gerçekleştirmiştir:

a) Sermaye denen ilişkinin, bu ilişki içerisinde hareket eden toplumsal faillerin öznelliklerini kuran öğe olarak çözümlenmesi: kendi kendisini düzenleyen bir sömürü ve tahakküm ilişkisi olarak sermaye çözümlemesi.
b) Bu ilişkinin dağılmasına ve yerini komünizm adında başka, yeni bir tür ilişkinin almasına götüren süreçlere dair, teorik bakımdan faillerin

* Gabriel Albiac, "Spinoza / Marx: le sujet construit, *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, (ed.) Pierre François Moreau (Paris: ENS, 1996), s. 11-17.

> iradeleri değil, –bu iradelere irade olma görünümünü veren– maddi belirlenimler üzerine kurulu bir program. Bu program, devrim teorisi olarak sunulur ve Marx'ın metinlerinde determinist bir betimleme ile iradeci planlama arasında gidip gelir.

Bir biçimde, Marx'ın neredeyse her zaman kendiliğinden açık kabul ettiği a ile b arasındaki süreklilik, şimdiye kadar teorik olarak kesin bir biçimde temellendirilmedi. Ne Marx, ne de onun takipçileri tarafından. Ve bu süreklilik çoğu zaman, tümüyle farklı bir soruna doğru, 1859'un metaforunu (ki bu metaforun, Marksizm tarihinde, sorunun üzerini bir alegoriyle örttükleri ölçüde sterilize edici olan etkileri vardır) takiben, üretici güçlerin "ilerleyen" gelişimi ile üretim ilişkilerinin süreksizlikçi diyalektiği arasındaki uyum sorununa doğru taşındı.

III. Marx'ın sermaye diye adlandırdığı iktidar ilişkisine –ki işçi ile kapitalist bu iktidar ilişkisinin sadece işlevleridir– asıl niteliğini veren şey, bu ilişkinin kendisinden önce var olan ilişkisel modeller, tam da kendisini sağlamlaştırmak için mücadele etmek zorunda olduğu ilişkisel modeller serisini, kendi biçimlendirici gücüne katmak zorunda oluşudur. Bu çözümleme meşhurdur; Marx'ın, ilişkinin tarihöncesini kurduğu ölçüde, ilk ya da ilkel birikim diye adlandırdığı şeyin ne olduğunu ortaya çıkarmaya adadığı *Kapital*'in birinci kitabının son bölümlerinde yer alır. Ayırt edici niteliği bellidir: eski dünyanın yıkıntılarının "ebesi" olan kodlanmamış şiddet.

IV. Kodlanmamış despotizmi ve ilkel birikimin başlangıçtaki vahşetini, normalleştirme (kelimenin tam anlamıyla norma, güvencelere tabi kılma) takip eder –şiddetin dışsal uygulanışının tüm taşkın anomalisi, normalleştirmeyi hedefler:

> Bir uçta işin maddi koşullarının sermaye olarak belirmesi ve diğer uçta emek güçlerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan insanların ortaya çıkması yetmez. Bunların kendilerini gönüllü olarak satmaya zorlanmaları da yetmez. Kapitalist üretimin gelişimi içinde, eğitimleri, gelenekleri ve alışkanlıkları dolayısıyla bu üretim tarzının zorunluluklarını apaçık doğa yasalarıymış gibi gören bir işçi sınıfı oluşur. Bu üretim tarzı tam bir gelişme düzeyine ulaşır ulaşmaz, işleyişi ile her türlü direnci kırar; göreli bir nüfuz fazlasının sürekli varlığı, emek arz ve talebi yasasını ve dolayısıyla ücreti sermayenin değerlenme ihtiyaçlarına uygun sınırlar içinde tutar

ve iktisadi ilişkilerin sessiz baskısı kapitalistin işçi üzerindeki kesin egemenliğini tamamlar. Gerçi, iktisat dışı, dolaysız zora yine başvurulur, ama yalnızca istisnai olarak. İşlerin normal akışı sırasında işçi, "üretimin doğal yasaları"na, yani kapitalist üretimin kendi mekanizması ile yaratılan, güvence altına alınan ve ebedîleştirilen sermaye bağımlılığına terk edilebilir.[1]

Marx'ın burjuvazi diktatörlüğü olarak adlandırabildiği durum tam da budur –ve yalnızca budur. Hukuki ve kurumsal görünümler, bu düzlemde, bir tür anekdot olarak kalır.

V. Sermaye ilişkisinin konsolidasyonunun bu aşamasında, onları (pratik yasa koyucu olarak) normalleştiren bir değer yasasına ücret yoluyla eklemlenmiş olan birleşik özneler, elbette bu eklemlenmeden önce de vardılar. Marx'ın bunun 1848'de tamamlandığını düşünmesinin nedeni, o senenin devrimci olayları esnasında proleter bir partinin ("parti" sözcüğünü 19. yüzyıldaki anlamında, yani farklılaştırılmış bir toplumsal kesim anlamında kullanıyorum) ortaya çıkışının, kurulmuş ve kodlanmış bir bireyin tüm niteliklerini haiz bir işçi öznelliğinin belirişini açığa vurmuş oluşuydu.

VI. Değer yasası bir kez genel koşul haline dönüştüğünde, "emek süreci, değerlenme sürecinin, sermayenin öz değerlenme sürecinin –artık değer imalinin– aracı haline gelir. Emek süreci sermayenin boyunduruğu altına girer (bu onun öz sürecidir); kapitalist ise, yönetmen, yönetici olarak sürece dâhil olur. Bu onun için aynı zamanda doğrudan doğruya başkasının emeğinin sömürülme sürecidir. Buna sermayenin emek üzerinde biçimsel boyunduruğu diyorum. Bu her türlü kapitalist üretim sürecinin genel biçimi, ama aynı zamanda gelişmiş özgül-kapitalist üretim tarzının yanında özel bir biçimdir; çünkü kapitalizme özgü üretim tarzı biçimsel boyunduruğu işin içine katsa da, ikincisinin birincisini işin içine katması hiçbir biçimde zorunlu değildir."[2]

VII. Marx'ın vardığı bu sonucun dikkat çekici yönünü vurgulamak gerekir. Onun, emeğin sermayenin biçimsel boyunduruğu altına girmesi olarak tanımlamakta olduğu sürecin, özellikle döneminin en gelişmiş burjuva toplumlarının, ilk örnek olarak da İngiliz toplumunun ayırt edici niteliği olan konsolide sermaye aşamasını oluşturduğu açıktır. Her şey burada olup biter. Kapitalizm öncesi son artıkların da değer yasasının hegemonyası altında yeniden bileştirilmesinden başlayıp, kendisini (ücret biçimini

alan) özgür bir ticari işlem biçiminde sunan bu tahakküm ilişkisinin uçsuz bucaksız gizemleştirme kapasitesine ve de kendi otomatizmini güvence altına alan merkezîleşmiş Devlet modeline dek. Öyle görünüyor ki hiçbir tarihsel referans, Marx'ın, bu modelin daha ileri bir çeşidini varsaymasını gerekli kılmamıştır. Bununla birlikte Marx şunu ekler: "Her şeye karşın her *change* [değişme] ile birlikte emek sürecinin, gerçek üretim sürecinin gerçek tarzında daha baştan özsel bir değişme kesinlikle meydana gelmez. Tersine, sermayenin emek süreci üzerinde boyunduruğunun –sermayenin bu boyunduruğundan önce var olan, eskiden değişik olan üretim süreçleri ve başka üretim koşulları temelinde biçimlenmiş olan mevcut bir emek süreci temelinde– meydana geldiği yerlerde, sermayenin verili, mevcut bir emek sürecini [...] boyunduruk altına alması eşyanın tabiatı gereğidir."[3]

İlişki, tarihin (ki bu, ilişkinin tarih öncesidir de) ona sunduğu daha önceden kurulmuş özneleri temellük ederek normalleşir. Kapitalizm, ilk birikim döneminde, keyfi el koymadan, vahşi mülksüzleştirmeden, tümüyle kuralsız bir para temerküzünden başka bir şey olmayan süreci kendi kendine işler hale getirdiğinde, doruğuna varır. Anomaliyi normallik, orman kanununu meşruluk, gaspı ise artık değer takip eder. Ve de yeniden üretim döngüsü, Marx'ın dediği gibi "sessiz bir baskı"yla, genişletilmiş sürekliliğini güvence altına alabilmek için kendi kendine yeter hale gelir.

VIII. Öyleyse Marx'ı, normalleştirmenin bile, apaçıklığından dolayı, yerini öznelliklerin maddi kuruluşu mekanizmasına, normatif ya da haklılaştırıcı kategorilerden hiçbirini gerektirmeyen bu mekanizmaya bıraktığı bir paradigmaya ya da daha karmaşık bir modele ilişkin zorunlu bir hipotez önermeye iten nedir? Marksist bağlamda böylesi bir geçişi zorunlu kılan ampirik bir bulgu yoktur. Bu geçişi zorunlu kılan yalnızca teorik modelin kendisidir. İhlal'den **norm**'a, **norm**'dan **kuruluş**'a: Sermayenin, kendi kendisini belirleyen ve içinde kendi kendilerini belirleyen failler üreten bir ilişki olarak biçimlenmesinin formel bir çıkarım kuvvetiyle dayattığı kavramsal dizi, öyle görünüyor ki böyledir. Demek ki *Kapital*'in birinci kitabına ait, **yayımlanmamış** şaşırtıcı **VI. Bölüm**, güncel okuyucularının önüne, ancak bizim yüzyılımızın ikinci yarısının bir örnek teşkil edebileceği özne-sizleştirilmiş belirlenimler imparatorluğunun bir tasvirini çıkarır.

IX. Marx bunu **sermayenin emek üzerinde gerçek boyunduruğu** olarak adlandırır ve sermayenin tarih öncesine özgü biçimler olan birey-

selleşebilir kapitalistler ile işçilerden kurtulmuş saf sermaye ilişkisi olarak nitelendirir: toplumsallaşmış üretim ve özne-biçimin üstdoygunluğu tarafından yürürlükten kaldırma. Nitelendirme daha net olamazdı. Konuyla ilgili pasajı burada kesinti yapmadan hatırlatacağım:

> Emeğin toplumsal üretici güçleri ya da doğrudan doğruya toplumsal, toplumsallaşmış (ortak) emeğin üretici güçleri; el birliği, işlik içerisinde iş bölümü, makinelerin uygulanması ve genel olarak üretim sürecinin doğa bilimi, mekanik, kimya vb.'nin belirli amaçlar için bilinçli uygulanmasına dönüştürülmesi, teknoloji vb., keza bütün bunlara uygun düşen büyük ölçekli çalışma vb. aracılığıyla vücut bulur (yalnız bu toplumsallaşmış emektir ki matematik vb. gibi insani gelişmenin genel ürünlerini dolaysız üretim sürecine uygulayabilir, nasıl ki öte yandan bu bilimlerin gelişmesi, maddi üretim sürecinde belirli bir yüksekliği ön gerektirir). Toplumsallaşmış emeğin üretici gücündeki bu gelişme, bireylerin az çok tecrit edilmiş emeği vb.'nin tersine ve onunla birlikte bilimin, toplumsal gelişmenin bu genel ürününün dolaysız üretim sürecine uygulanması, bütün bunlar, emeğin üretici gücü olarak değil, sermayenin üretici gücü olarak kendisini ortaya koyar. Olsa olsa sermayeyle özdeş olan emeğin üretici gücü olarak görünebilir, her hâlükârda bireysel işçinin ya da üretim süreci içinde bir araya getirilmiş işçilerin üretici gücü olarak değil. Genel olarak sermaye ilişkisinin yapısında olan gizemselleştirme, şimdi, sermayenin emek üzerinde sadece biçimsel boyunduruğunda söz konusu olduğundan ve olabileceğinden çok daha fazla gelişir. Öte yandan burada kapitalist üretimin tarihsel anlamı da, tam da dolaysız üretim sürecinin kendisinin başkalaşması ve emeğin toplumsal üretici güçlerinin gelişmesi sayesinde ilk kez çarpıcı bir şekilde ortaya çıkar. (Özgül bir şekilde ortaya çıkar).[4]

X. Birey-biçiminde önceden kurulmuş olan öznelliklerin emek sürecindeki tabiiyetiyle nitelenen **biçimsel boyunduruk** dünyası, iktidar aygıtlarının (Devlet-biçim) kurumsal maddileşmesi aracılığıyla burjuvazi-özneyi kutsayan evrensel birleşim yasasını dayatan biçimsel baskı gereğince, içinde tüm parçaların bir araya geldiği bir **yama işidir.** Dünyanın uyumlu yapısı, daha önceden varolan öğelerin bileşiminden oluşmuştur. Böylece faillerin iradesi, birlikteliğin anlamına temel oluşturan bir rehber gibi işler. İster basit bireylerde (insan özneler), ister bileşik bireylerde (Devlet ya da partiler) billurlaşmış olsun, iktidar iradesi, yasaların yasası olan değer yasasının kendisine dayattığı sınırdan başkasını tanımaz.

XI. Sermaye ilişkisinin sadece kendi tarih öncesinden (ilk birikim) değil aynı zamanda ön-tarihinden (biçimsel boyunduruk) de çıkabilmesine izin veren (kelimenin tam anlamıyla) devrimi tamamlaması, emeğin sermaye içinde gerçek boyunduruk altına girmesi aşamasının ayırt edici niteliğidir. İlk birikim aşamasında kodlandırılmamış bir şiddet, öznellikleri kapitalizm öncesi yurtlarından zorla çekip alırken; biçimsel boyunduruk aşaması, bu öznellikleri, sözleşmenin karşılıklı mutabakata dayalı olduğu varsayılan baskısı yoluyla normalleştirirken; içinden geçmekte olduğumuz üçüncü aşama ise, hiçbir şekilde dışsal müdahaleleri gerektirmez: ne kodları kaldıran ne de normatif olan müdahaleleri. Sermaye ilişkisinin gerçek tabiiyet aşamasındaki despotizmi, öznelliğin maddi kurucusudur; kelimenin tam anlamıyla, üretim zamanı ile yeniden üretim zamanı arasındaki tüm farkın silindiği öznellikler üretir. Ve bununla, sermaye-zamanına ait olmayan öznel bir davranış geliştirmeye dair en ufak bir istek olanağı ve her türlü özel karakter ortadan kalkar. Keza her türlü özerk söz ve hatta belli bir tarzda, her türlü beklenmedik olay da ortadan kalkar. Kurulmuş olmak/yok edilmiş olmak: Gerçek tabiiyetin ufkunun sınırlarını çizen terimler bunlardır.

XII. Marx'ın çözümlemesi işte tam bu noktada, klasik Alman felsefesinin ufkunun açıldığı şeyi reddederek, Fichte üzerinden Spinoza'ya dönüş yapmayı gerektirmiştir: Fichte'nin *Einige Vorlesungen* über *die Bestimmung des Gelehrten*'da [*Bilgini Belirleyen Nitelikler Üstüne Dersler*] önerdiği **materyalizm/idealizm** ayrışmasını başlatan şeyin reddi. Doğrusu Marx'ın, felsefedeki konumunu tanımlamak için "materyalizm" terimini kullandığı sırada, bu terimin, 1794 yılındaki ilk Jena dersinde Ben'in Ben-olmayan'ın ürünü olarak tanımlandığı bir model ile Ben'in mutlak olarak orijinal olan niteliğinin, kendiliğinden, Ben-olmayanı kendi başkalığı olarak koymasının gerekli olduğu bir diğer model arasındaki karşıtlık olarak betimlenen, aşılamaz bir seçenek ikiliği tarafından kuvvetli bir şekilde kodlanmış olduğunu da dikkate almak gerekir. Fichte, öğrencilerine, birinci çözümün bir sistem olarak daha önceden var olduğunu, **materyalizm** adını aldığını ve Spinoza tarafından geliştirildiğini duyurmuştur. İdealizm olarak adlandırılan ikincisi ise, yine Fichte tarafından, mevcut nesil tarafından tamamlanması gereken büyük düşünce projesi olarak sunulmuştur. Schelling bu seçenek ikiliğini, ona nihai bir biçim vererek tanımlayacaktır: "İkisinden birisi: ya bir "özne-olmayan" ve bir mutlak nesne ya da bir "nesne-olmayan" ve bir mutlak özne. Bu çatışmayı nasıl aşmalı?"[5]

XIII. Materyalizm olarak nitelendirilen Spinozacılığın böyle tanımlanmasında, Fichte'yi olduğu kadar Schelling'i[6] ve sonrasında da Hegel'i bu kadar endişelendiren nedir? Şüphesiz, klasik idealizmin esas projesini etkileyen ve daha **nihai biçimini almadan** böyle bir projeyi tartışmalı hale getiren bir şey: yani temel bir "Vermögen des Guten und des Bösen" ["İyilik ve Kötülük Yetisi"][7] perspektifinden beri, Schelling'in kurucu bir mutlak öz-belirlenim olarak insan özgürlüğü metafiziği diye adlandırdığı projeyi oluşturma olanağını tartışmalı hale getiren bir şey. Şu halde Fichte ve Schelling için, özgürlük sorununun merkezî niteliğinin Spinozacı kavranışı, onlar açısından kabul edilemez olan bir hipotezle lekelenmişti: insan öznelliğinin, imgesel bir arzu ağının biçimlendirdiği bir etki olduğu çıkarımı. Bunun sonucunda, tüm ontolojik hiyerarşileştirmelerden kopuş ve Ben'in çözümlenmesinin, sonlu varlıkların kuruluşunu ve dinamiğini yöneten ne varsa onlarla özdeş olan terimlere zorunlu indirgenişi. Bu tam da Spinoza'nın, programlı bir şekilde, metafizik olan bir fizik, fizik olan bir etik projesi olarak nitelendirdiği şeydir.[8]

XIV. Bir "imgelem politikası" (formül A. Negri'ye aittir)[9] olarak yapılandırılmış Spinozacı metafizik, her şeyden önce, Tözün/Doğanın/Tanrının kurucu gücünün ontolojisidir.[10] Ve bu sayede de sonlu varlıkları kuran tarzların ontolojisidir. Onun girişiminde barınan temel kopuş şudur: İnsanlar, onları imgelemin temsil edici ağı yoluyla biçimlendiren arzu mekaniği tarafından yönetilen sonlu güç bileşimleridir. Klasik felsefenin tüm yanlış anlamaları ya da çarpıtmaları şundan kaynaklanır:

> Duygular ve insanların yaşam tarzları hakkında eser kaleme alan çoğu düşünür doğanın ortak yasalarından kaynaklanan doğal şeylerle değil de, doğanın dışında olan şeylerle ilgilenmişe benziyorlar. İnsanoğlunu doğada krallık içinde bir krallık olarak görmüşler adeta. Çünkü insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğuna inanıyorlar; kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar.[11]

Bu türden önyargılardan türeyen özgür irade kavramı, anlamı olmayan bir tabirdir, çünkü iradenin kendisi, kendisinin cahili imgesel bir arzudan çıkınış bir etkidir.

> [...] saçmalamayı daha fazla sürdürmek istemiyorsak, özgür olduğuna inanılan zihinsel kararın hayal gücünden ve hafızadan farklı bir şey ol-

madığını ve bunun bir fikrin, salt fikir olması bakımından, zorunlu olarak gerektirdiği olumlamadan başka bir şey olmadığını kabullenmeliyiz. O halde zihinsel kararlar zihinde doğarken, fiilen varolan şeylerin fikirlerinin bağlı olduğu zorunluluğa bağlılar. Demek ki zihnin özgür kararına göre konuştuklarını, sessiz kaldıklarını ya da hiçbir şey yapmadıklarını sananlar aslında gözleri açık rüya görüyorlar.[12]

XV. O halde yayımlanmamış VI. Bölümün, Marx'ın *Kapital*'inin yapısı içerisinde ne derecede stratejik bir yer kapladığı anlaşılabilir: tam da Fichte-sonrası dünyanın materyalizmden anladığı şeyi sahiplenmesine denk düşen bir yer: güç çatışmaları bileşimi olarak öznelliğin maddi kuruluşunun Spinozacılığı. Geriye bir soru kaldı ama cevabı kolay değil: Bu kısmın, *Kapital*'in birinci kitabının son halinden, üstelik son anda, çıkarılmış olmasının nedeni nedir? Sadece varsayım alanında hareket edebileceğimizden ötürü, aynı soruyu başka türlü soralım: Marx'ın metni, materyalist bir *gerçek tabiiyet* kategorisini unutturarak, neyin üstünden atlamaya çalışıyordu?

XVI. Varsayım olarak, emeğin sermayenin gerçek boyunduruğu altına girmesi kategorisini gerektiren katı bir Spinozacılığın, idealist düşüncenin iki temel ilkesini saf dışı ettiğini söylemekle yetineceğim: dünyayı mutlak Ben'in teleolojik ürünü olarak görme ile bunun sonucu olarak ortaya çıkan özgür iradenin orijinal niteliği. Buradan yola çıkarak, Marx'ın *Kapital*'de temeline ulaşmaya çalışacağı politika, herhangi bir ereksellik ya da erekselci yönelimin dışında, sermaye ilişkisini öznel olarak kuran belirlenimlerin analitiği olarak dile getirilmek zorunda olmuştur. Peki ama, erek ya da özne olmaksızın devrimci bir politika nasıl inşa edilecektir? Diğer bir deyişle, sermaye ilişkisinin materyalist çözümlemesinin devrimci bir öznellik teorisinde sürdürülmesi, idealist önyargılara zorunlu bir şekilde kaymadan, nasıl olanaklı olabilir?

XVII. Marksist düşüncenin 20. yüzyılın sonundaki esas krizine ait nihai sorunsalın, bundan başka bir şey olduğunu sanmıyorum.

Fransızcadan çeviren, Eylem Canaslan

Notlar

1) Marx, *Le Capital*, Kitap I, Kısım VII, Bölüm XXIV, § 3, çev. J-P Lefebvre, PUF, "Quadrige", 1992, s. 829 [*Kapital*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam, 2011, s. 707].

2) Marx, *Le Capital*, yayımlanmamış VI. Bölüm, çev. R. Dangeville, 10/18, 1971, s. 191 [s. 782].

3) *A.g.e.*, s. 193 [s. 783].

4) *A.g.e.*, s. 197-199 [s. 786].

5) Schelling, *Briefe* über *Dogmatismus und Kritizismus*, mektup IV, Fr. çev. S. Jankélévitch, Aubier-Montaigne, 1950, s. 59.

6) "Dehşet verici gerçek şudur ki saf bir şekilde rasyonel olan tüm, istisnasız tüm felsefeler ya zaten Spinozacıdır ya da eninde sonunda Spinozacı olur." *Philosophische Untersuchungen* über *das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zugammenhä genden Gegenstände*, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1860, Cilt IV, s. 348.

7) Schelling, *Philosophische Untersuchungen* über *das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zugammenhä genden Gegenstände*, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1860, Cilt IV, s. 352.

8) *Correspondance avec G. Blyenbergh*, 3 Haziran 1665 tarihli mektup, çev. Appuhn, Cilt IV, s. 227. [*Spinoza-Blyenbergh. Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk, 2008].

9) Negri, *La anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981 [*Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. E. Canaslan, İstanbul, Otonom, 2005].

10) "Tanrının gücü kendi özüdür" *Ethique* I, Ö34 (çev. Appuhn) [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı, 2011, s. 129].

11) *Ethique* III, Önsöz [s. 313].

12) *Ethique* III, Ö2n (çev. Appuhn) [s. 335].

*Spinoza'dan Önce Marx: Bir Soruşturma İçin Notlar**

Cesare Casarino

> Bizim için yok-bütünlüğe, Spinoza'nın Tanrı'sına yahut Doğa'sına tekabül eden yeni dünya düzeni, yani kapitalizmin üçüncü evresi, kuşkusuz, yaşadığımız çağın Varlığının nihai (ve belki de yegâne) göndergesi, asli zeminidir.
>
> Fredric Jameson

Spinozacı Marksizmin Temelleri Üzerine Giriş Niteliğinde Görüşler

Louis Althusser "Hegel'den önce Lenin" başlıklı yazısının sonuna doğru, italikle yazılmış şu kışkırtıcı beyanla okurların huzurundan ayrılır: "*Yüz elli yıl sonrasında Hegel'i anlayan olmamıştır*, çünkü Kapital'i *adamakıllı okuyup anlamadan Hegel'i anlamak imkânsızdır.*"[1] Bu ifadedeki, ihtimalle kasıtsız ortaya çıkan nükte, G. W. F. Hegel'i Karl Marx'ın şu ünlü maymununun yerine koymasında yatar. (*Grundrisse*'de Marx şöyle der: "Maymun anatomisini anlamanın yolu insan anatomisinden geçer."[2]) Benim bu yazıdaki kışkırtıcı beyanım ise Althusser'inki kadar nükteli olmayabilir ama pekâlâ en az onunki kadar abartılı ve belki de tartışmaya açık bulunabilir. Sözün kısası, bu yazıda, evvela Marx'ı anlamlandırmadan [*make sense*] Baruch Spinoza'yı anlamlandırmanın mümkün olmadığı savunuluyor. (İleride göreceğimiz gibi, *anlam* [*sense*] terimi bu yazının argümanları açısından kendine has imalara ve can alıcı öneme sahip.) Daha ayrıntılı bir ifadeyle, bu yazıda Spinoza düşüncesinin, ancak ve ilk defa Marx düşüncesinin merceğiyle okunduğunda anlaşılır hale gelen

* Cesare Casarino, "Marx before Spinoza: Notes toward an Investigation", *Spinoza Now*, haz. Dimitris Vardoulakis (Minneapolis ve Londra: Minnesota UP, 2011), s. 179-234.

veçheleri olduğu ileri sürülüyor: Öyle ya da böyle, Spinoza'nın nasıl okunması gerektiği üzerinde Marx'ın kati bir etkisi olduğunu savunuyorum.

Böyle bir argümanı ortaya atmamda, şaşırtıcı bir gidişatın da kısmen etkisi oldu: Spinoza çalışmalarında yaşanan yarım yüzyılı aşkın canlanma süresince –özellikle de, Althusser'den Antonio Negri ve sonrasına değin birçok düşünürün Hegelci Marksizmin diyalektik ortodoksilerine bir alternatif olarak Spinozacı bir Marksizmi formüle ettiği kırk yıla yakın süre zarfında– Spinoza ile Marx arasında dolaysız, açık ve sürdürülebilir bağlantılar kurma yönünde yok denecek kadar az girişimde bulunulmuş olması dikkat çekicidir.[3] Literatürdeki bu boşluk Spinozacı Marksizmin temelleri –dolayısıyla eksikliği– sorununun üstünden atlandığını göstermektedir. İşte mevcut yazıyı doğuran da, kısmen bu boşluğu tazmin etmeye ve bu sorunu formülleştirmeye girişme derdi oldu. Başka bir yerde, bu iki düşünür arasında dolaysız bir bağlantı kurmanın mümkün yollarından birinin, Marx'ın artı-değer teorisi ile Spinoza'nın üçüncü tür bilgiden doğan entelektüel Tanrı sevgisi öğretisini birlikte düşünmek olduğu yönünde bir spekülasyonda bulunmuştum.[4] Bu yazıdaki maksadım ise, iki düşünürü herhangi bir şekilde yan yana düşünmenin önkoşulunu, yani ikisinin adlarını aynı cümle içinde zikretmeyi bile olanaklı kılan koşulu irdelemek. Yazının ilerleyen kısmında da göstereceğim gibi, söz konusu önkoşul, Marx'ı da Spinoza'yı da bugün küreselleşme adını verdiğimiz mevcut ve süre giden süreç ve de fenomenler üzerine kafa yoran ilk düşünürler olarak anlama gereğinden doğuyor (ilaveten, Gilles Deleuze düşüncesinin belli veçheleriyle de bağlantı kurmayı gerektirecek bir argüman bu). Konuya, buradaki savımın içerdiği nükteyi peşinen ilettikten sonra geçebilirim: Marx ilk, Spinoza ise ikinci küreselleşme teorisyenidir.

Tanrı ya da Zincirleniş

Marx, küreselleşmeyi, kapitalist üretim tarzının aynı anda hem (1) yapısal ve eşzamanlı önkoşulu (yani içkin nedeni), hem (2) mantıksal ve bünyevi *eğilimi* (yani süreci, potansiyel ile aktüel arasındaki çevrimi), hem de (3) tarihsel ve artzamanlı *sonucu* (yani içkin etkisi) olarak ortaya koyduğu bir pasajda şöyle der:

> *Mutlak artı-değer*in sermaye yoluyla [...] yaratımı dolaşım çemberinin genişlemesine, bilhassa da sürekli genişlemesine bağlıdır. Bir noktada

> yaratılan *artı-değer, başka bir* noktada, mübadele edilebileceği bir artı-değerin yaratılmasını gerektirir. [...] Bu yüzden, sermayeye dayalı üretimin önkoşullarından biri, ister doğrudan çemberin kendisi genişletilsin, isterse çember içerisinde üretim noktası niteliğinde daha çok nokta yaratılsın, *sürekli genişleyen bir dolaşım çemberinin üretilmesidir.* Dolaşım ilk başta süreğen büyüklük şeklinde ortaya çıkıyor olsa da, burada bizzat üretim yoluyla genişleyen devingen bir büyüklük olarak kendisini gösterir. Buna uygun olarak da, zaten bizzat üretimin bir uğrağı olarak tezahür eder. İşte bu nedenle, [...] sermaye esas itibariyle [...] sermayeye dayalı üretimi veya ona uygun düşen üretim tarzını yayma eğilimi taşır. *Dünya pazarı* yaratma eğilimi, doğrudan doğruya sermaye kavramının bünyesinde mevcuttur. Karşılaşılan her sınır, aşılması gereken bir engel olarak baş gösterir.[5]

Şimdi *Grundrisse*'deki bu pasajdan, Marx'ın "sonunda" "paranın bir kez daha [hareketin] başlangıç noktası olarak belirdiği" döngüsel "hareketi"[6] yani (belli miktardaki bir) paranın sermayeye (sermaye olarak paraya); "başlangıçtaki değer"in mübadele yoluyla "artı-değer"e dönüştüğü süreci adım adım yeniden kurup kaynağına dek izinisüreceği *Kapital* sayfalarına doğru hızlı bir sıçrayış yapalım.[7] Aslında Marx bu tartışma bağlamında şu karşıtlığı dile getirmektedir:

> Basit meta dolaşımı, yani satın almak için satmak, dolaşımın dışında olan bir nihai amaca, yani kullanım değerlerinin elde edilmesine, ihtiyaçların giderilmesine aracılık eder. Buna karşılık, paranın sermaye olarak dolaşımı başlı başına bir amaçtır; çünkü değerinin büyümesi, ancak durmadan yenilenen hareketle olur. Bunun içindir ki, sermayenin hareketi sınırsızdır.[8]

Marx'a göre "sermaye", artı-değer üretimi yoluyla bütün gezegeni kuşatmakla kalmayıp, onun içindeki her şeyle dolayım ilişkisi kurmak gibi bir yapısal zorunluluğu olan mübadele ilişkilerinin "sürekli yenilenen" ve daima genişleyen "hareketi"ne tekabül eder. Kojin Karatani'nin de *Metafor olarak Mimari*'de *Kapital*'in ilgili pasajlarını yorumlarken özlü bir şekilde ortaya koyduğu gibi, "sermayenin hareketi, dünyanın her tarafındaki insanları toplumsal olarak birbirine bağlar."

Karatani tam bu noktada önemli bir eklemede bulunur: "Yine de bu toplumsallık dolaylı olduğu için, bunun bilincinde değilizdir. Fiili olarak birbirimizle bağlantılı olsak da, bunun farkında değilizdir."[9]

Kısacası, sermayenin sınırsız hareketi bilinç için doğrudan doğruya ulaşılabilir değildir –bu da, böyle bir hareketin ortaya çıkardığı açık uçlu bütünlüğün, temsil alanına kendisi olarak giremeyeceği anlamına gelir. Nitekim Fredric Jameson da aynı öncüllerden hareketle yine bu sonuca ulaşır. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*'nda şöyle der Jameson:

> Yapısal koordinatlar dolaysız yaşanmış deneyim için artık erişilebilir değildir ve çoğu kişi için kavramsallaştırılabilir olmaktan dahi çıkmıştır. Öyleyse, bireysel deneyimin otantik olduğu takdirde doğru olamayacağını; aynı içerikteki bilimsel yahut bilişsel bir modelin doğru olduğu takdirde bireysel deneyimi ıskalayacağını söyleyebileceğimiz bir durum ortaya çıkar. [...] Bu yeni ve muazzam küresel gerçekliklerin her tür bireysel özne veya bilinç için erişilemez olduğunu [...] yani bu asli gerçekliklerin öyle veya böyle kesinlikle temsil edilemez yahut Althusserci deyişle, bir yok-neden gibi, algının huzurunda belirmesi olanaksız birer şey olduğunu sezdirebilmek için bu noktada aslen alegorik olan bir kavramı devreye sokmak gerekiyor: "figürasyon oyunu." Ne var ki bu, çarpık veya sembolik şekillerde kendisini ifade edebileceği figürler bulabilen bir yok-nedendir: Öyleyse, başlıca görevlerimizden biri [...] bu figürlerin tayin ettiği nihai gerçeklik ve deneyimlerin; okuyan zihnin kaçınılmaz biçimde şeyleştirme ve her şeyden bağımsız asli içerikler olarak okuma eğiliminde olduğu gerçeklik ve deneyimlerin izini sürerek onları kavramsal olarak erişilebilir hale getirmektir.[10]

Jameson'ın burada temsil edilemez olanı temsil içinde okuma sorununa çözüm olarak önerdiği "figürasyon oyunu" kavramının "alegorik" olduğu iddia edilen mahiyetine ilişkin usandırıcı soruyu bir kenara bırakıyorum. Ben, daha ziyade, bu pasajda (1) bütünlüğün Althusserci anlamda yapı olarak, yani bizzat üretim tarzına denk gelen, kendi etkilerine içkin yok-neden olarak ortaya konması ve (2) (şeyleştirici) temsil ile (şeyleşmeyi giderici) kavramsallaştırma arasında net bir ayrım yapılması üzerinde duracağım. Görünüşe göre, Jameson şunu ima etmektedir: Üretim tarzına tekabül eden bütünlük sırf kendi başına temsil edilebilir olmadığı –yahut sırf bu bütünlük temsilin alanına olsa olsa mutlak surette çarpıtılmış bir şekilde girebileceği– için, bu, onun kavramsallaştırılamayacağı veya bilinemeyeceği anlamına gelmez. Kuşkusuz Jameson'ın "bilişsel haritalama" projesi bu soruna, yani bu minvalde kavranan gezegensel bir bütünlüğün

tanım düzeyinde temsil edilemezliği sorununa çözüm bulmaya yönelik bir girişimdir. Bu da, başka şeylerin yanı sıra, bilişsel haritalamanın Jameson için başından beri esasen gayri-temsili bir bilgi çeşidini belirttiğinin anlaşılması gerektiği anlamına gelir. Sözgelimi, Jameson'ın takdire şayan bir içtenlikle kendisine yönelttiği şu eleştiriye bir bakalım:

> Bilişsel haritalama adını verdiğim şey, daha modernist bir strateji olarak tanımlanabilir; temsili noksanlığı şimdilik (idraki imkânsız) yetkinliği kadar kullanışlı ve verimli görünen olanaksız bir bütünlük kavramını koruyan bir strateji. "Bilişsel haritalama" ifadesiyle ilgili sorunun, kendi (temsili) erişilebilirliğinde yattığı açık. Bir haritanın ne olduğunu herkes bildiğine göre, bilişsel haritalamanın (en azından bizim çağımızda) harita kadar basit bir şey içermediğini eklemek gerekirdi. Nitekim "bilişsel haritalama"yla kastedilenin ne olduğunu anladığınız anda, haritalar ve haritalamayla ilgili her şeyi aklınızdan çıkarıp, kafanızda başka bir şeyi canlandırmaya çalışmanız gerekiyordu. Oysa soybilimsel bir yaklaşım benimseyerek, haritalamanın bizzat haritalar vasıtasıyla yapılabilir olmaktan nasıl çıktığını göstermek daha cazip olabilir.[11]

Ama şu da var ki, böyle bir "soybilimsel yaklaşım" evvela bu türden haritalamanın nasıl da *hiçbir zaman* "haritalar vasıtasıyla yapılabilir" olmadığını göstermek durumundadır. Jameson'a bakılırsa, bilişsel haritalamayla ilgili sorun, onun idrak, ifade ve tasavvur edilemeyecek kadar zor olmasından –kısacası, temsilin erişilemeyecek kadar uzağına düşmesinden– kaynaklanmaz. Sorun, bilakis, onun yeterince gayri-temsili olmamasıdır. Zaten Jameson'ın "bilişsel haritalama" adıyla bilinen bu "daha modernist strateji"de alıkoyduğu ve savunduğu şey de, olsa olsa onun gayri-temsili nüvesi, yani "olanaksız bütünlük kavramı"dır. (Jameson kısa süre sonra yayımladığı *The Geopolitical Aesthetic* adlı eserinde tam da böyle bir nüveye vurgu yapmak suretiyle stratejisindeki her türden temsili yananlam kalıntısını bertaraf edebilmiş ve "bir bütünlük" söz konusu olduğunda, meselenin [onu] kavramaktan veya temsil etmekten çok, haritalamak olduğu[nu]" açıklıkla ortaya koyabilmiştir.)[12] Öte yandan, bilişsel haritalama stratejisi açıkça modernist olsa bile, onun gayri-temsili nüvesi, keza böyle bir nüveyi gerektiren sorunun kendisi, aslında modernizmden çok daha eskidir. Hem Marx "doğrudan doğruya sermaye kavramının bünyesinde mevcut" olduğunu belirttiği bütünlükte bir zorunluluk saptarken haklıysa, bütünlüğün temsil edilemezliği sorununun yanında, bu sorunu

(kavramsal veya başka bir şekilde) çözüme ulaştırma çabalarının da, en azından sermayenin kendisi kadar eskiye dayanması –dolayısıyla, bunların soybilimlerinin de modern çağın başına dek izlenebilir olması– gerekir. Nitekim bir yandan her türden harita ve haritalamadaki olağanüstü yaygınlaşmaya, bir yandan da çarpıcı biçimde haritasız bir haritalamanın baş döndürücü husulüne şahitlik eden bir çağdı bu.

Baruch Spinoza, *Etik*'in I. Bölümünün sonunda yer alan Ek kısmına, Tanrı'ya yahut kendisinin ve tarzların geçişli olmaktan çok içkin nedeni olarak anlaşılan töze ilişkin önceki argümanlarını altı maddede özetleyerek başlar.[13] Bu özet, her türden teleolojik ve insanbiçimci düşüncenin –ek kısmının geri kalanını oluşturan– sert ve amansız bir eleştirisine girişen Spinoza için bir sıçrama tahtası görevi görür. Ne var ki, ben burada ne tek başına söz konusu özetle, ne de onu takip eden eleştiriyle ilgileniyorum. Daha ziyade, bu ikisini birbirine bağlayan geçiş pasajına yoğunlaşmak niyetindeyim. Spinoza burada, mutlak içkinliğin güçlü bir olumlaması ile teleoloji ve insanbiçimcilik şeklindeki ikiz biçimleriyle aşkınlığın radikal bir olumsuzlaması arasında şöyle yazar:

> Dahası, yeri geldikçe, bu kanıtlamalarımın anlaşılmasına engel oluşturacak önyargıları da bertaraf etmeye özen gösterdim. Ama bertaraf edemediğim daha birçok önyargı söz konusu ve bunlar, açımladığım biçimiyle bütün şeylerin zincirlenişinin insanlarca anlaşılmasına hep engel olmuşlardır ya da hâlâ olabilirler (*rerum concatenationem* [...] *quo ipsam explicui*). Bu yüzden bu önyargıları burada aklın süzgecinden geçirerek ele almanın yerinde olacağını düşündüm.[14]

İlk bakışta önemsizmiş gibi görünen bu pasajı okurun dikkatine sunmaya değer görmemin nedeni, *Etik* boyunca bir örneğine daha pek rastlamadığımız ve büyük ihtimalle de tek açık niyet bildirimini içeriyor olması. Zira –bildiğim kadarıyla, şimdiye dek kimsenin dikkat çekmediği– bu pasajda Spinoza *Etik*'teki imlemeyi [*signification*] değil, anlamlılığı [*significance*]; kastı [*meaning*] değil, anlamı [*sense*] bir an için görme imkânı sunuyor bize. *Etik*'teki anlam başka hiçbir yerde değil ama burada, *rerum concatenationem* –bütün şeylerin zincirlenişi– tabirinde ifade ediliyor (burada "şeyler" teriminden, her tür yer kaplama ve düşünce tarzını anlamamız lazım).[15]

Bu noktada anlamla ilgili bir arasöz açmak gerekiyor. Spinoza'nın *Etik*'inin omurgasını bir dizi önerme oluşturur. Ben de Gilles Deleuze'ün

The Logic of Sense'te* sunduğu izahı takip ederek, her türden önermenin, (1) belirtme [*denotation*], gösterme [*manifestation*], imleme ve anlam olmak üzere, birbirinden farklı ama kati surette içkin dört boyuta yahut işleve sahip olduğunu (2) ve esasen, sonsuzca birbirini gerektiren ve birbirine gönderen [önermenin] ilk üç boyutu arasındaki ilişkilerin süreğen bir nöbetleşe aktarımı yahut döngüsü olarak işlev gördüğünü varsayıyorum. (3) Yine her türden önermenin, önermenin –anlam olmasaydı– üçlü, içe kapalı ve öz-göndergesel olacak çevrimini aynı anda hem önceden varsayan, hem olanaklı kılan, hem de kıran şey olarak anlamı ortaya koyduğunu varsayıyorum. Deleuze özellikle imleme konusunda şöyle diyor:

> Burada mesele, sözcüğün *evrensel yahut genel* kavramlarla ilişkisi ve kavramın içerimleriyle olan sentaktik bağlarıdır. İmleme açısından baktığımızda, önermenin unsurlarının –birinci önermenin öncülleri olarak işlev gören– başka önermelere gönderme yapma kapasitesine sahip kavramsal içerimleri "imlediğini" farz ederiz daima. İşte imleme de, incelenmekte olan önermenin ancak "kanıtlama"nın bir unsuru olarak, yani kelimenin en genel anlamıyla ya öncül ya da varılan sonuç olarak devreye girdiği bu kavramsal içerim düzeni tarafından tanımlanır.[16]

Diğer taraftan anlam, Deleuze'e göre, "önermenin ifade *edileni*"dir – başka bir deyişle, "tek tek şeylerin mevcut durumuna (yani şeye, nesneye veya nesnelere ve nesneler arasındaki, önermenin belirttiği ilişkilere –C.C.), tikel imgelere ve şahsi inançlara (yani önermenin, konuşan öznesinin yaşanmış deneyimi olarak gösterdiği şeye –C.C.) ve evrensel yahut genel kavramlara (yani önermenin imlediği veya kanıtladığı şeye –C.C.) indirgenemez"[17] olan o "*aliquid*"**dir. Başka bir deyişle, anlam sadece önermenin diğer üç işlevine değil, önermenin bu işlevler aracılığıyla işaret ettiği hiçbir şeye de indirgenemezdir. Anlamın her şeye karşın şeylerle ve onların önermenin birinci işlevi olan belirtmenin işaret edilen nesnesini oluşturan ilişkileriyle –yani şeylerin mevcut durumuyla– özel bir ilişkiye sahip olması önemlidir. Nitekim Deleuze anlamla ilgili şöyle der:

> Bir taraftan [anlam] onu ifade eden önermenin, ifade edilen ise ifadesinin dışında varolmaz. Anlamın varolmaktan ziyade, hâlihazırda

* Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Editions de Minuit, 1969).

** Lat. "Herhangi bir", "bir şey" ya da "bir kimse".

bulunduğunu veya sürdüğünü söylememizin nedeni de budur. Diğer taraftan, önermeyle birleşmez, çünkü bütünüyle ayrı bir nesneliğe (*objectité*) sahiptir. İfade edilen, ifade her ne olursa olsun onunla benzerlik taşımaz. Anlam aslında isnat edilendir, ama kesinlikle önermenin sıfatı değildir –daha ziyade, şeyin yahut şeylerin mevcut durumunun sıfatıdır. Önermenin sıfatı yüklemdir –sözgelimi yeşil gibi niteliksel bir yüklemdir. Ve önermenin öznesine isnat edilir. Öte yandan, şeyin sıfatı fiildir: sözgelimi yeşillendirmek, daha doğrusu, yeşillendirme fiiliyle ifade edilen olay. Ve fiil de özne tarafından belirtilen şeye veya önermenin bütünü tarafından belirtilen şeylerin mevcut durumuna isnat edilir. Buna karşılık, söz konusu mantıksal sıfat, fiziksel şeylerin mevcut durumuyla kesinlikle birleşmediği gibi, bu duruma ait bir nitelikle yahut ilişkiyle de birleşmez. Sıfat bir varlık değildir ve bir varlığı nitelemez; bir fazladan-varlıktır o. [...] Anlam önermenin hem ifade edilebiliri veya ifade edileni, hem de şeylerin mevcut durumunun sıfatıdır. Bir yüzü şeylere, bir yüzü de önermelere bakar. Ama onu ifade eden önermeyle, önermenin belirttiği şeylerin mevcut durumuyla yahut nitelikle olduğundan da daha fazla birleşmez. Anlam, önermeler ile şeyler arasındaki sınırdır tam da.[18]

Anlam, *les mots et les choses** arasındaki imkânsız teğet noktasının, kelimelerin ifade edilişi ile şeylerin isnadı arasında ilişki kuran gayri-ilişkinin adıdır. Öyleyse, önermenin dördüncü boyutunu kendi başına anlam olarak değil de, ifade olarak tanımlamak daha isabetli olabilir. Önerme, ifade yoluyla, kendi aşılmaz eşiğini, belirttiği şeye bırakır –ki aynı zamanda bir "fazladan-varlık"a, varlığın bir ilavesine, ontolojik bir fazlalığa tekabül eden bir anlam eşiğidir bu. Aynı anda hem aşırı fazlalık ve köprülenemez yarık olan, hem de bir artıdan daha çok bir eksiden ise daha az olan anlam, tıpkı olayın şeylerin mevcut durumuna isnat edilmesi gibi, önerme tarafından ifade edilir. Her iki durumda da –ki bunlar iki farklı açıdan görülen birebir aynı duruma tekabül eder–, temsile kafa tutmasına rağmen ona işaret eden bir şey vuku bulur: dünyayı döndüren, dünyanın yanı sıra şeyleri de uyaran, ikisini de içeriden korlaştıran ve böylece bir yandan da dışarıdan bir haleyle kuşatan virtüel anlam-olay.[19] *The Logic of Sense*'teki bu ve başka aydınlatıcı pasajlara tekrar döneceğim. Şimdilik bu arasöze (yine ileride döneceğim) şu savla geçici bir nokta koymak istiyorum: Önermenin ilk iki boyutu (belirtme ve gösterme) Spinoza'nın

* Fr. Kelimeler ve şeyler.

birinci tür bilgisine (yani yalnızca duyu algılarına ve semiyotik sistemlere dayanan, doğası gereği upuygun olmayan temsili bilgiye) karşılık gelirken, önermenin üçüncü boyutu (imleme veya kanıtlama) Spinoza'nın ikinci tür bilgisine (yani ortak nosyonlara dayanan, doğası gereği upuygun olan kavramsal bilgiye) ve dördüncü boyutu (ifade) ise Spinoza'nın üçüncü tür bilgisine (yani doğası gereği upuygun olan sezgisel bilgiye) karşılık gelir.[20]

Şimdi *Etik*'e ve bütün şeylerin zincirlenişi meselesine dönelim. *Etik* haritadan tam anlamıyla yoksun bir eserdir. Her şeyden önce orta yerden, kafa karıştırıcı ve dediği dedik başlangıcıyla meşhurdur. Hiçbir giriş, özet, önsöz, öndeyiş olmadan, lafı uzatmadan açılır. Bunun yerine, ayrı ayrı unsurlar olarak sahip oldukları kristalimsi açıklıkları, doğrudan doğruya genel projenin opaklığıyla ve dolayısıyla projenin ayrılmaz parçaları olarak taşıdıkları önemle doğru orantılı olan tanım, aksiyom, önerme, kanıtlama, açıklama, sonuç, yardımcı önerme ve notların ortasına atıverir okuru. Üstelik açılış sayfaları sadece bağlamsallaştırıcı pasajlar, çerçeveleme araçları, yol gösterici işaret direkleri ya da serimleyici üstyorumlardan yoksun olmakla kalmaz; buradaki teorematik tümdengelimlerin genel seyri boyunca, çalışmanın aynı anda hem itici kuvvetine hem de genel yörüngesine –hâsılı, ayrılmaz kurucu vektörüne– ilişkin bu ve başka türden dolaysız ifadelere de yok denecek kadar az yer verilir. (Bu çalışmanın tümdengelimli ilerleyişi, kuşkusuz, en çok da notlarda göze çarpan sayısız parça, durak ve arasözle kesilir. Metindeki bu can alıcı düğümler ne kadar içgörülü ve aydınlatıcı olursa olsun, birer üstyorum görevi görmediği gibi, açıklayıcı olmaktan çok imalıdır; yani çalışmada izlenen akıl yürütme hattının ya da onun içerimlerinin neden öncelikli öneme sahip olduğunu netleştirmekten ziyade, bu akıl yürütme hattını daha öte içerimlerle detaylandırır.[21]) Kısacası, Spinoza *Etik*'te, çalışmada yer alan dizi dizi önermeyi kanıtlamak suretiyle nereye varmayı ya da neyi ifade etmeyi amaçladığını ve içerdiği muhtelif argümantasyonlarda netice itibariyle nasıl bir derdin söz konusu olduğunu doğrudan işaret eden veya sarih bir şekilde açıklayan beyanlara hemen hemen hiç yer vermez. Ya da *Etik*'i anlamaya çalıştığımız bir derste çileden çıkan bir öğrencinin de unutulmaz bir şekilde ortaya koyduğu gibi; "Ne söylediğini anlıyorum ama neyi kastettiğini anlamıyorum" –ironik ama öğrenci burada tam olarak söylediği şeyi kastetmiyor; daha çok, öğrencinin Spinoza'nın eserinin imlemini yahut kastını gayet iyi anladığını, ne var ki bu eserin bulanık anlamlılığını anlamadığını, onun kaçamaklı anlamını kavramadığını anlatan bir cümle bu.

Yukarıda alıntılanan pasaj da işte bu nedenle dikkat çekici bir kuraldışılık arz ediyor: *Etik* projesinin bütününün olabilecek en doğrudan, açık ve özlü hulasasını içeriyor, çünkü Spinoza burada sadece ne dediğini ve bunu derken ne kastettiğini değil, kastın evvela hangi anlamının söz konusu olduğunu da belirtiyor laf arasında. Bu pasajda Spinoza kastın hangi anlama geldiğinin yanı sıra, hangi anlamı önceden varsaydığını da ifade ediyor. "*Quo ipsam explicui*", yani "onu açımladığım biçimiyle" diyor –burada *ipsam*, yani "onu" terimi, hemen önceki *rerum concatenationem*'e, yani "bütün şeylerin zincirlenişi"ne atıfta bulunuyor.* İyi ama Spinoza böyle bir zincirlenişi nerede açımlıyor? Her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu nerede açıklıyor? Bu pasajın metindeki yeri hatırlandığında, bu sorunun olsa olsa tek bir cevabı olabilir: Spinoza bütün bunlardan *Etik*'in I. Bölümünde bahsediyor ki bu pasajdan hemen önceki altı maddelik özette henüz toparladığı bölümdür bu. Bununla birlikte, ne özette ne de özette toparlanan bölümde (açık ya da örtük olarak) böyle bir zincirlenişten bahsedilmiyor. İşte bu nedenle, Spinoza burada tek bir şeyi kastediyor olabilir; *Etik*'in I. Bölümünde kanıtladığı şey, şeylerin zincirlenişine karşılık gelmektedir. Spinoza ilgili pasajda Tanrı'nın yahut tözün, kendi kendisinin yahut tarzların geçişli değil, içkin nedeni olduğunu kanıtlamanın, bütün şeylerin birbirine zincirlenmiş olduğunu savlamakla eşdeğer olduğunu ifade ediyor. İçkin neden olarak Tanrı'ya yahut töze ilişkin argümanın, *Etik*'in sadece I. Bölümünün itici gücünü oluşturmakla kalmayıp, aslında müteakip dört bölümdeki diğer tüm argüman ve kanıtlamaların da aşkınsal önkoşulu olduğu göz önünde tutulduğunda, şeylerin zincirlenişinin burada eserin genel teorematik yapısını ayakta tutan ve mantıksal ilerleyişi ve yapısındaki en büyük istisnayı oluşturan aksiyomatik temelden hiç de geri kalır bir şey olarak ortaya konmadığı anlaşılır. *Deus seu concatenatio*, yani Tanrı veya zincirleniş: *Etik*'in aynı anda hem zincir-oluş hem de varlıkların zinciri olarak, hem içkin neden hem de bütünsel ilişki olarak ortaya koyduğu özlü postulat budur.[22] Spinoza'nın *Etik*'teki projesi tam da bizim böyle bir postulatı –bütün şeylerin zincirlenişinin, içkin nedenin başka bir adı olduğu, bütün şeylerin aslında, aynı anda hem onları var eden hem de ancak onların doğasında hâlihazırda bulunduğu kadarıyla varolan şey

* "*rerum concatenationem* [...] *quo ipsam explicui*" ifadesinin geçtiği, *Etik*'ten daha önce yapılmış olan alıntının Türkçe çevirisinde, sözdizimi farklılığından dolayı, yazarın bahsettiği bu atıf durumu oluşmaz ve "o[nu]" zamirinin kullanımı gerekmez.

vasıtasıyla birbiriyle bağlantılı olduğunu, daha doğrusu birbirine bağlandığını ve zincirlendiğini– anlamamıza yardımcı olmaktır.

(Bu arada, işin daha dikkat çekici ve kendine has yanı, böylesine uçucu ama bir o kadar da can alıcı bir üstyorumu, onu bulmayı en az umabileceğimiz yerde bulmamızdır. Zira bu üstyorum, kendisi de yine *Etik*'in I. Bölümüyle II. Bölümünü birleştiren bir ekteki geçiş kabilinden bir cümle öbeğinde yer alan bir ana tümceye bağlı başka bir yan tümceye bağlı olan, virgüllerle sınırlanmış bir yan tümcenin –"[...], *quo ipsam explicui*, [...]" tümcesinin– içine yerleştirilmiştir.[23] Buradaki sentaktik giriftliğin tek başına hiçbir istisnai yanı yoktur, çünkü genel olarak Latincede ve özel olarak Spinoza'nın son derece açık ve karmaşıklıktan görece uzak Latincesinde dahi olağandışı bir durum arz etmez. Burada önemli olan, daha ziyade, Spinoza'nın bu açıklayıcı iç monologu eserindeki bir alçaktan uçuş bölgesine, ya da en olmadı, metnin gözden kolayca kaçabilecek bir anklavında devreye sokması ve buraya yerleştirmesidir. Nitekim asli amacı, eserin daha önemli olduğu varsayılan iki bölümünü –sadece I. Bölüm ile II. Bölümü değil, I. Bölümün sonundaki notları içeren Ekin başlangıcı ile Ekin, "bütün şeylerin zincirlenişini anlamamız"ın önünde engel oluşturan önyargıların eleştirisini içeren geri kalanını da– birbirine bağlamak olan bir anklavdır bu. Başka bir deyişle, Spinoza'nın şeyler zinciri olarak varlığın bağlaşımını ortaya koyduğu pasaj, bu anlamı sadece imlemekle kalmayıp, görünüşte salt bir bağlantı şeklinde konumlandırılmasından ve kelimeler zincirindeki retorik amaçlı bir halkadan ibaretmiş gibi çerçevelenmesinden ötürü parantez içinde kullanılmasına rağmen bağlaç niteliğindeki metinsel konumu nedeniyle, bu anlamı aynı zamanda icra eder.)

Mutlak içkinlik *Etik*'in nihai imlemi ve kastı ise, zincirleniş de onun nihai anlamlılığı ve anlamıdır. *Etik* bir çırpıda hem mutlak içkinliği kavram olarak ortaya koyar, hem de zincirlenişi anlam olarak ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, *Etik*'i oluşturan önermeler aynı anda hem dünyayı tözün ve tarzların kalansız bir bileşimi olarak *belirtir*, hem insani tarzın bu dünyayı deneyimleyebileceği upuygun olan ve olmayan yolları *gösterir*, hem bu dünyanın kavramını mutlak içkinlik olarak *imler*, hem de böyle bir dünyanın anlamı olarak bütün şeylerin zincirlenişini *ifade eder*. Eserde, önermelerinin belirtme, gösterme ve imleme işlevlerinin askıya alınarak, esere baştanbaşa yayılmış haldeki örtük ifade edilebilirin ifade edilene dönüştüğü, anlamın temsile damgasını vurduğu ve çıplak bakışta gizlenmiş olarak meydana çıktığı bir andır bu. Söz konusu pasajın ayırıcı özelliği, anlamın burada aktüel olarak cisimleşerek adlandırılıyor

oluşu, burada tam ve upuygun adını zincirlenişte buluyor oluşudur. Bu da, zincirlenişin sadece *Etik*'in anlamını adlandırmakla kalmayıp, aslında anlamı da adlandırdığı anlamına gelir. Şayet anlam önermeler ile (onların belirttiği) şeylerin mevcut durumu arasındaki olanaksız arayüz ise, kelimeler ile şeyler arasında ilişki kuran gayri-ilişki ve birleştirici ayrılma ise, o halde *bütün* şeylerin –yani kelimeler ve şeyler de dâhil olmak üzere tarzların– zincirlenişi de en eksiksiz haliyle anlamdır.

Üstelik daha önce de gördüğümüz gibi, karşılığını şeylerde bulan bir olay olmaksızın kelimelerde hiçbir anlam yoktur. Zincirleniş *Etik*'i oluşturan önermelerin ifade edilen anlamı ise, aynı zamanda o önermelerin belirttiği şeylerin mevcut durumunun da isnat edilen olayıdır. Peki, tam olarak neyin mevcut durumu ve neyin şeyleridir bunlar? Şeylerin mevcut durumu, belirli bir ortam olarak, şeylerin belli bir düzenlenişi olarak, şeyler arasındaki ilişki ağlarının bir belirlenimi olarak, tözün ve tarzların zaman ve mekânın belli bir noktasındaki bileşimi anlamında dünyanın bir biçimlenimi olarak –kısacası, tarihsel konjonktür olarak– tanımlanabilir. *Etik*'in ve yazarının tarihsel konjonktürü herkesçe malum. Gene de, on yedinci yüzyıl Amsterdam'ının dünyasının konuyla bağlantılı daha belirgin özelliklerinden bazılarını hatırlamak buradaki amaçlarımız açısından yol gösterici olabilir.

Spinoza'nın, düşüncelerinden muhtemelen en çok etkilendiği filozof olan René Descartes bir ifadesinde bu cesur yeni dünyanın coşkun, hareketli *Stimmung*'unu* çok iyi yakalamıştır. Descartes, Spinoza'nın doğduğu 1632 yılı civarlarında hayatının büyük kısmını geçirdiği Amsterdam şehriyle ilgili olarak şöyle der: "Yaşadığım bu koca şehirde, benim dışımda herkes ticaretle uğraşıyor, bu yüzden de, hepsi kendi kazancıyla o kadar ilgili ki, burada tüm hayatımı tek bir allahın kulu tarafından fark edilmeden geçirebilirim."[24] Artık iyi midir kötü müdür bilinmez ama Spinoza ise, Descartes'tan farklı olarak, –kendisinin de bir müddet içlerinden biri olduğu– kazanç peşinde koşan onca kul arasında, onlar tarafından fark edilmeden yaşama lüksüne hiçbir zaman sahip olamayacaktır. Spinoza kâr elde etme yollarını yakından bilmektedir: Sadece Descartes'ın bahsettiği coşkun ticaret şehrinde ve şehrin, tüccarların egemen olduğu Yahudi cemaatinde değil, bir de uzak yerlere yayılmış ithalat-ihracat işinde on yıldan uzun süre hanl hanl çalıştığı bir tüccar ailesinde doğup büyümüştür. Ayrıca doğumundan otuz sene önce dünyanın ilk anonim şirketi (dolayı-

* Al. Haletiruhiye.

sıyla bizim çağdaş çokuluslu şirketin öncüsü) olarak kurulan ve 1606'da takas edilen ilk hisseleriyle Amsterdam borsasına hayat veren, Felemenk sömürgeciliğinin öncüsü Vereenigde Oostindische Compagnie'nin, yani Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'nin Amsterdam bürosuna bir taş atımı mesafede yaşamıştır. (Gerçi o kadar da şaşırtıcı sayılmaz ama şansa bakın ki, 1656'da Yahudi ileri gelenleri konseyinin Spinoza'yı *cherem* yahut aforoz eden ve böylece onun Yahudi cemaatinin yanı sıra, yeni oluşmakta olan kapitalist ve sömürgeci girişim dünyasıyla olan dolaysız bağlarını ilelebet koparan birçok üyesi, Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'nin hissedarıydı.)[25] Dahası, Spinoza o dönem dünyanın muhtemelen en kozmopolit ve ulusaşın ortamlarından birinin ürünüydü – sadece Merkantilizmin altın çağını yaşadığı Amsterdam'ın değil, onun (çoğunluğu ekseri Fransa kanalıyla İber Yarımadası'ndan gelen Marranoların oluşturduğu yakın zamanda göç etmiş Sefaradlardan ve daha az bir oranı ise, esasen Almanya, Polonya ve daha sonraki Litvanya'dan yakın zamanda göç etmiş Aşkenazlardan müteşekkil) kompleks, diyasporal ve çokdilli Yahudi cemaatinin; üyeleri öncelikle ticaret ve aile ağları vasıtasıyla dünyanın diğer birçok bölgesiyle, özellikle de Siyah Atlantik'in köleliğe dayalı ekonomileriyle giderek daha sıkı ilişkiler geliştirmekte olan (nitekim Spinoza'nın başta Brezilya ve Karayipler olmak üzere Yeni Dünya'yla türlü ve anlaşılmaz şahsi bağlantıları vardı)[26] Yahudi cemaatinin bir ürünüydü o. Böylesi bir mevcut durumu, kapitalist mübadele ilişkilerinin himayesinde her şey arasında giderek küreselleşen bir ölçekte belirmeye başlayan bağlantısallık olarak nitelemek için, bu resimden çıkan şeyi fazla abartmak gerekmez. Burada söz konusu olan şey hakikaten de *rerum concatenationem*'dir.

On yedinci yüzyıl Amsterdam'ında bir şey vuku buldu. Hakkında yazılmış ve yazılmakta olan ciltler dolusu kitabı da işin içine katarak buradan hareketle bir yargıya varılmaya çalışıldığı takdirde, bu şey kendisini muhtemelen çok karmaşık, bu yüzden de kavranması hayli güç bir şey olarak ortaya koyacaktır. Bu şey hiç olmamış gibi davranamayacağımız aşikârsa, onun da biz hiç yokmuşuz gibi davranamayacağından emin olabiliriz –zira geri kalan şeylerin tam tersine o günden bugüne varlığını sürdüren bir şey bu. Sözün kısası, bu şey, bütünü parçalarından daha büyük ve parçalarına indirgenemez olan bir olaya; o zaman, orada vuku bulan her ne varsa hepsini aşan bir olaya; aynı anda hem geçmişteki özgül şeylerin durumunun neden ve etkisi olan, hem de, öte yandan, devam etmekte olan bugünkü şeylerin mevcut durumunun da neden ve etkisi olarak ona musallat olmayı sürdüren bir olaya; aynı anda hem tarihin

bir ürünü olan, hem de, buna rağmen, salt tarihin bir parçası olmayan (yani tam anlamıyla ne onu üreten tarihe, ne de genel olarak tarihe ait olan) bir olaya; sadece şeylerin tarihsel durumunu değil, aynı zamanda bir fazladan-varlık yahut ontolojik fazlalık da arz eden bir olaya tekabül etmektedir. İşte *Etik*'te bu olayın adı "zincirleniş"tir. Zincirleniş aynı anda sözcüklere dair bir anlamı ve şeylere dair bir olayı, *Etik*'in anlamını ve ondaki şeylerin mevcut durumuna dair olayı, önermelerinin anlamını ve bu önermelerin belirttiği şeylerin mevcut durumunun olayını adlandırır. *Rerum concatenationem* tabiri *Etik*'teki virtüel anlam-olayı belirtir.

Gene de bu, mutlak içkinlik kavramı ile onun eşlikçisi ve kurucusu zincirleniş anlam-olayını küreselleşen kapitalizmle birleştirmek anlamına kesinlikle gelmez. Sırf sermayenin hareketi dünyanın her yanındaki şeyleri ve kişileri birleştirmek yoluyla bir içkinlik düzlemi hazırlıyor diye, buradan, kapitalizm ile içkinlik arasında, kapitalizm ile bütün şeylerin zincirlenişi arasında hiçbir ayrım olmadığı sonucu çıkmaz. Nitekim kapitalizm de zincirleniş de bütün (aynı) şeyleri birbirine bağladığı ve aynı mantığı (içkin nedensellik) paylaştığı için, ikisinin zorunlu olarak aynı yapıya sahip olduğu ve esasen bir ve aynı olduğu yönünde (kimi zaman moda, kimi zaman maksatlı ama her zaman yüzeysel olan) bir sonuca varmak, bir elmas, bir parça kömür ve bir kurşun kalemin içindeki karbon çubuğun –yani bütün karbon allotroplarının– aynı şey olduğunu söylemekten pek de farklı değildir. Daha Spinozacı bir ifadeyle, aynı zamanda aktüel olmayan bir potansiyelin yahut potansiyel olmayan bir aktüelin olmaması –Spinoza'nın *Etik*'teki temel savlarından biridir bu– potansiyellik ile aktüellik arasında hiçbir ayrım olmadığı ya da ikisi arasında (potansiyel olanın kendisini sadece ve sadece tek bir aktüelleşme tarzıyla açığa vurabilmesi anlamında) zorunlu olarak yalnızca birebir bağıntılar olabileceği anlamına gelmez.[27] Potansiyellik ile aktüellik arasında böyle kesin ayrımlar bulunmasaydı, *Etik*, başka şeylerin yanı sıra, sadece kapitalizmin temelinde yatan mantığın bir açımlaması değil, aynı zamanda ontolojik zorunluluk ve kısacası etik buyruk olarak kapitalizmin fütursuzca olumlanması ve onaylanması olurdu. (Slavoj Žižek tam da Spinoza'daki bu ayrımları ve onların sonuçlarını yanlış anladığı için, Spinozacılığı geç kapitalizmin ideolojisi olarak tanımlayıp eleştirir.)[28] Uzun lafın kısası, kapitalizm mutlak içkinliğin olanaklı aktüelleşme tarzlarından sadece bir tanesidir –o da, görelileştirici bir tanesidir. Kapitalizm bütün şeylerin zincirlenişinin olanaklı yollarından yalnız biridir. Ya da artı-değeri somutlaştırmanın olanaklı yollarından yalnız biridir, ki bu da aynı kapıya çıkar.[29]

Spinoza'nın sermayeyi her şeyin en üstün birleştiricisi olarak değerlendirmediğini düşünmek için bol bol neden var. Ne de olsa, Spinoza'nın dinden çıkarak kendi sosyal çevresini –sadece onun teolojik ortodoksilerini değil, ticari açgözlülüğünü de– reddi, ancak bu kadar şiddetli olabilirdi. (Onun bu reddini, hepsi de aforozundan sonra yazılmış olan eserlerinden çıkarabiliriz çıkarmasına ama Spinoza'nın sosyal çevresiyle ilgili gerçekleri anlamasının ve bu çevreden kopuşunun, atasözündeki gibi bir "kedi ulaşamadığı ciğere pis der" olayı olmak şöyle dursun, aforozundan çok önceye dayandığı, dolayısıyla aforoz edilmesinin sonucu olmaktan çok nedeni olduğu ikna edici bir şekilde öne sürülmüştür.[30] Spinoza *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'nin başında, ondan görmeye pek alışık olmadığımız itiraf kabilinden otobiyografik bir pasajda genç bir adam olarak filozofun cömert bir portresini çizerek kendi *bildungsromanını* yazar. Spinoza burada felsefi çıraklığı boyunca karşılaştığı müşküllerden bahsederken, "eylemlerine bakarak hükme varılacak olursa", insanların "en üstün iyi saydıkları şeyin, [...] yani servet, mevki ve tensel hazzın [*libidinem*]" peşinden koşmalarını hararetle ve uzun uzadıya kınar (ayrıca, Spinoza'nın başlangıçta kendisini bu gibi uğraşlardan uzak tutmak konusunda gösterdiği azımsanmayacak direncin kırılmaması takdire şayandır).[31] Hayatının daha sonraki bir döneminde bir arkadaşına yazdığı mektupta, yakın zamanda okuduğu ve servet ile mevkiinin gerekli her türlü yola başvurularak ulaşılması gereken en üstün iyi olarak ortaya konduğu bir risale hakkında ağır laflar eder. Spinoza bu mektupta arkadaşına ilgili risaleyi "insanın akıl ya da icat edebileceği en habis eser" addettiğini ve risaleye cevaben "gözünü servete ve mevkie dikmiş olanların içinde bulunduğu sorunlu ve acınası durumu gösteren; neticede de, doymak bilmez mevki yahut servet arzusunun yurttaş topluluklarına nasıl yıkım getirdiğini ve kaçınılmaz olarak getireceğini net argümanlar ve çeşitli örnekler vasıtasıyla ortaya koyan" bir çalışma kaleme alacağını söyler.[32] Hüzünlü tutkuların asla uzun süreli tutsağı olamayacak birisi olan Spinoza, mektubun sonlarına doğru, Miletli Thales'e ve onun arkadaşlar arasında her şeyin ortak olduğu inancına isabetli bir atıfta bulunarak bu infial havasını dağıtır.[33]

Bu söylediğime, para, güç ve sekse yönelik bu gibi yakınmalarda, antikapitalist veya proto-komünist denebilecek bir yan olmadığı öne sürülerek karşı çıkılabilir: Spinoza'nın itirazlarının olsa olsa premodern ve prekapitalist toplumsal ilişki biçimleri için geçerli olabileceği ve bu görüşlerinin, daha ziyade, kapitalizmin getirdiği menfur yeniliklere dair

en ufak bir farkındalık barındırmayan vaaz kabilinden, tenkitçi, hatta sofuca bir çileciliğin belirtisi olabileceği öne sürülebilir. Bunların hepsi bir dereceye kadar doğru da olabilir. Ne var ki Spinoza'nın, yaşadığı dünyanın kazanç ve güç odaklı ahvalinden duyduğu hoşnutsuzluk için gösterdiği isabetli nedenler hesaba katıldığında, durum biraz daha karmaşıklaşır. *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'de bir de şöyle der Spinoza:

> Para, tensel haz ve şöhretin edinilmesi, başka şeylere ulaşmanın aracı değil de kendi içlerinde amaç oldukları müddetçe engel teşkil ederler. Araç olarak elde edilmeye çalışıldıkları takdirde ise, belli bir sınırlanmaya tabi olurlar ve engel teşkil etmekten uzaklaşarak, uğruna araç kılındıkları amaç yolunda ziyadesiyle fayda sağlarlar.[34]

Spinoza daha sonra *Etik*'in IV. Bölümünün 28. ve 29. Ana Başlıklarında insanların sadece hayatta kalmak için değil, refah içinde yaşamak için de birbirlerine –ve bilhassa da, birbirleriyle mübadelede bulunmaya– ihtiyacı olduğunu anlatırken, bu noktayı yeniden vurgular ve tadilattan geçirerek geliştirir. Şöyle der Spinoza:

> İşte insanların birbirlerine karşılıklı olarak yardımları dokunmasaydı tüm bu gıdaları sağlamaya tek bir insanın gücü yetmezdi. Gerçi para her şeyi elde etmemiz için bir araç olmuştur. Bu yüzden onun hayali, avamın zihnini (*Mentem vulgi*) fazlasıyla meşgul etmiştir. Çünkü avam para fikrinin eşlik etmediği bir nedenden kaynaklanan sevinci öyle kolay kolay hayal edemez. Ama bu kusur yoksul olduğu için ya da gerekli ihtiyaçlarını karşılamak için değil de, para kazanma becerisini (*lucri artes*) elde etmekle müthiş bir ün kazanacağı için paranın peşinde koşan insanlara özgü bir kusurdur. [...] Parasını doğru kullanmasını bilenler ve kaynaklarını sadece gereksinimlerini karşılamak üzere kullananlarsa pek azla yetinerek yaşarlar.

Spinoza bu iki pasajda, ihtiyaçları karşılamanın bir aracı olarak para ile başlı başına bir amaç olarak para arasında; yalnızca mübadele ve dolaşıma aracılık etme –dolayısıyla sınırlı ve sınırlayıcı– işlevi bakımından para ile sınırsız, kendi kendisine göndermede bulunan, kendi kendisini yeniden üreten, artık-işlevi bakımından para arasında çok önemli bir ayrım yapmaktadır. Birinci tür parayı –sadece insanların ortak refahta ve yurttaş topluluğu içinde bir araya gelme sürecini mümkün kılıp kolaylaştırdığı

için değil, aynı zamanda ihtiyaçların karşılanmasına tabi olduğu ve kati surette bununla sınırlandığı için de– tasvip ederken, ikinci türden parayı hiçbir sınır tanımayıp kontrolden çıktığı, mübadelenin yegâne ereğine dönüştüğü ve kendisini insan refahından daha yüksek bir yere koyarak onu hükmü altına alıp yıkıma uğrattığı için kesin bir dille mahkûm eder. Velhasıl Spinoza burada, (mübadele aracı olarak) para ile sermaye (olarak para) arasındaki farkı tanımlamaktadır. "Doymak bilmez servet arzusu" gibi sert ithamlarında, bu arzunun kendisinden bile daha çok, doyumsuzluğuna –yani sınır tanımayan mahiyetine– vurgu yapar: Spinoza'nın, paradan sermayeye doğru gerçekleşen korkunç simyevi dönüşümü saptadığı yer tam da bu sınırsızlık dürtüsüdür. Spinoza'nın buradaki eleştirisi hâlihazırda bir kapitalizm eleştirisidir ya da en azından, ticari mübadele ve dolaşımın daha eski (ve aslında bütün) biçimlerinde bünyevi olarak daima varolan gizil kapitalist yönelimin –Spinoza'nın yaşadığı çağda, yerküreyi bütün bütün yutmaya ve onu bir bütünlüğe çevirmeye başladığı düşünüldüğünde, adamakıllı baş göstermiş olan bu yönelimin– bir eleştirisidir. Öyleyse, Marx'ın bu konudaki birçok beyanında, özellikle de yazının başında aktardığım pasajlarında Spinoza'nın sözlerinin esrarlı bir şekilde tınlıyor oluşunda şaşılacak bir şey yoktur. Bir kez daha Marx'a kulak verelim:

> Basit meta dolaşımı, yani satın almak için satmak, dolaşımın dışında olan bir nihai amaca, yani kullanım değerlerinin elde edilmesine, ihtiyaçların giderilmesine aracılık eder. Buna karşılık, paranın sermaye olarak dolaşımı başlı başına bir amaçtır; çünkü değerinin büyümesi ancak durmadan yenilenen hareketle olur. Bunun içindir ki, sermayenin hareketi sınırsızdır.[35]

Burada anlatmak istediğim, Marx'ın Spinoza'yı okumuş olması değil: Zaten okuduğunu (hem de Hegel'in taraflı yorumundan okuduğunu) biliyoruz.[36] Söylemek istediğim, daha ziyade, Marx ile Spinoza'nın burada aynı sorunsalla boğuşurken ortak bir felsefi söylemde, yani Aristotelesçi gelenekte buluşuyor olmaları. Marx yukarıdaki pasajın sonuna, Aristoteles'in *Politika*'nın I. Kitabında ekonomik olanın alanına yaptığı dalışlara ilişkin etraflı ve kadirşinas bir dipnot koyar. Aristoteles burada Spinoza'nınkilerden neredeyse ayırt edilemez ifadelerle –daha önemlisi tam da böyle bir mantık doğrultusunda– birbiriyle bağlantılı ama birbirinden önemli biçimde ayrılan iki sanatı, yani *oikonomia* (ekonomi)

ile *chrematistiké*'yi (krematistik) mukayese eder. Bu sanatların ikisi de "kazanç edinme", dolayısıyla mübadele sanatlarıdır. Ekonomi, "geçimini sağlama sanatı", yani "hane reislerinin ve devlet adamlarının icra ettiği doğal kazanç sanatıdır." Aristoteles'e göre ekonomi, "yaşam için gerekli ve hane halkı yahut devlet için yararlı" olması sebebiyle tedarik edilmesi gereken şeylerin sayısının bir sınırı olması bakımından gerekli ve sınırlıdır." Bu gibi şeyler "gerçek zenginliğin bir parçasıdır; zira iyi bir yaşam için gerekli olan şeylerin miktarı sınırsız değildir." Krematistik ise, bunun aksine, düpedüz servet edinme adına servet edinme sanatıdır. Aristoteles'e göre krematistik, edinilebilecek servet miktarının bir sınırı olmaması ve böyle sınırsız bir servet ediniminin hane idaresi için de gerekli olmaması bakımından gereksiz ve sınırsızdır. Aristoteles'e bakılırsa, bu iki sanatın birbiriyle karıştırılmasının ya da bir ve aynı addedilmesinin nedeni, ikisinde de aynı "ölçü" ve "mübadele birimi"nin, yani paranın geçerli olmasıdır. Bu sanatların her biri, der Aristoteles, "aynı mahiyetin farklı biçimlerdeki kullanımlarıdır": Ekonominin ereği paranın şeyler yahut hizmetlerle mübadelesi vasıtasıyla ihtiyaçların karşılanmasıyken, krematistiğin ereği paranın "birikimi"dir –ki bu ikisini birbirine karıştıranların, "hayatlarındaki yegâne amacın ya ellerindeki parayı sınırsızca artırmak ya da en olmadı ellerindekini kaybetmemek" olduğunu düşünmesinin nedeni budur.[37] (Aristoteles'in "doğal bir nesne" olarak paranın faizle artırılmayıp, mübadelede kullanılması gerektiği" için, faizi krematistiğin en uç ve "en doğaya aykırı" biçimi sayarak itham etmesi de şaşırtıcı olmaktan uzak ve önemli bir noktadır.")[38] Bu Aristotelesçi bakışın Spinoza'da bulduğu sayısız terminolojik ve kavramsal yankı bir tarafa, *Etik*'in IV. Bölümünün Ekinden alınan pasajda, Spinoza'nın (yoksulluktan dolayı veya bir ihtiyacın karşılanması amacıyla para kazanmaya çalışmaktan ayrı olarak) "kazanç sanatları"ndan bahsederken, Aristoteles'teki *chrematistiké*'nin uygun bir Latince karşılığı olan bir terimi –"para kazanma becerisi" anlamındaki *lucri artes*'i– kullanmasına da dikkat çekmek gerekir. Dahası, Spinoza'nın Aristotelesçi ve Skolastik gelenekleri yakından bildiği halde, bunlara birer dogma hürmeti göstermeyi reddetmekle kalmayıp, yer yer son derece eleştirel de yaklaştığı, hatta Aristoteles'in otoritesinin kendisi üzerinde pek bir etkisi olmadığını söyleyecek kadar ileri gittiği düşünüldüğünde, Spinoza'daki bu gibi açık Aristotelesçi yankılar daha bir önem kazanır.[39] Kısacası, Spinoza ve Marx burada Aristoteles düşüncesinin tam da kapitalizmin mantığına denk düşen, dizginlenemez şekilde büyüyen başlangıç aşamasındaki bir mantığı

sezen (ve bu mantığın ana hatlarını çıkaran) bu en öngörülü veçhesini yakalayıp, özellikle geliştirmişlerdir. Spinoza ve Marx, Aristoteles'ten ekonomik olanın alanına ilişkin en az iki temel içgörüyü devralmışlardır: mübadelenin aracı olarak para ile mübadelenin amacı olarak para arasındaki ayrımın yanı sıra, birinci türden paranın sınırlı dolaşımı ile ikinci türden paranın sınırsız dolaşımı arasındaki ayrım.

Marx'ın çekinmeden Tanrı diye adlandırdığı, tam da ikinci türden paradır.[40] Marx –ilk bölümünü paranın ayrıntılı ve girift bir çözümlemesine ayırdığı– *Grundrisse*'de paranın yarı-otonom ve yer yer eşanlı üç işleve sahip olduğunu ileri sürer: değer ölçüsü olarak para, mübadele ve dolaşım aracı olarak para ve para olarak para. Bununla birlikte bu üçüncüsü, daha kesin bir biçimde, birbirini karşılıklı olarak belirleyen ve karşılıklı olarak olumsuzlayan iki işlevin etkileşimi olarak tanımlanır: para olarak para, yani "servetin genel biçimi" olarak para ile sermaye olarak para, yani "servetin maddi temsilcisi" olarak para.[41] Janus yüzlü üçüncü işleviyle para, diğer iki işlevi içererek aşar ve prekapitalist dolaşım sürecinden taşarak servetin modern, bağımsız, genel biçimi halini alır. Bu öyle sahici bir içkinlik-içinde-aşkınlıktır ki, Marx şöyle der:

> [Para] salt dolaşım aracı olarak bulunduğu uşak rolünden çıkarak, birdenbire metalar dünyasının efendisi ve tanrısı olur. Metalar onun dünyevi varlığının temsili olduğu halde, o metaların ilahi varlığını temsil eder.[42]

Marx başvurduğu bu ilahi metaforu daha fazla sürdürmez, bu yüzden burada aklında tam olarak nasıl bir Tanrı'nın (Tanrı tanımının) olduğunu anlamak imkânsızdır. Ne var ki üçüncü ve dosdoğru kapitalist işleviyle paranın (yani metalar-olarak-para ve para-olarak-metaların, kullanım değerleri olarak mübadele değeri ve mübadele değeri olarak kullanım değerlerinin, Her Şey olarak Bir ve Bir olarak Her Şey'in) böyle çift yönlü bir dile getirimi, Spinoza'daki töz-tarzlar ilişkisiyle tesadüfi olmaktan daha öte bir benzerlik taşır: Bunların her biri morfolojik olarak farklı olmakla beraber, bir ve aynı şeye tekabül eder. Daha da önemlisi, Marx bir sonraki paragrafta şöyle der:

> Para hırsı ya da zenginleşme tutkusu, eski toplulukların (*Gemeinwesen*) gerileyiş ve yıkımını zorunlu olarak beraberinde getirir. Ona olan karşıtlık da bu yüzdendir. Paranın kendisi topluluktur (*Gemeinwesen*) ve kendisinin üstünde bulunan başka hiçbir şeye tahammülü yoktur. Ama

bu da mübadele değerlerinin tam anlamıyla gelişmesini ve toplumun da ona mütekabil biçimde örgütlenişini gerektirir. Eskiçağlarda, mübadele değeri *nexus rerum* (şeylerin bağlantısı) değildi; bu haliyle (ister eskiçağlarda, ister ortaçağda, isterse daha sonrasında) ancak tüccar halklarda, o da, kendileri üretim yapmaksızın salt taşıma ticareti yapan halklarda karşımıza çıkar.[43]

Marx-Spinoza ilişkisinin en karmaşıklaştığı yer, birbirine fevkalade benzeyen ama birbirinden önemli biçimde ayrılan *nexus rerum* ile *rerum concatenationem* tabirleri arasındaki asimetrik tekabüliyettir. Marx, daha öncesinde, üçüncü işleviyle parayı Tanrı ile mukayese ederken, burada da tüccar toplumlarda böyle bir Tanrı'nın her şeyin birleştiricisi olarak "arz-ı endam ettiğini" –yani aynı anda hem vücut bulup hem de görünürlüğe kavuştuğunu, dolayısıyla temsilin alanına girdiğini– söylemektedir. Spinoza'nın zımnen keşfedip, Marx'ın açıkça yeniden keşfettiği, Aristoteles'inse hayal bile edemeyecek konumda olduğu şey, sermaye-olarak-parada her şeyin bir araya geldiği; sermayenin her şeyin bir tür birleştiricisi olduğu; sermayenin, bütün şeylerin zincirlenişi olarak Tanrı'yı aynı anda hem cisimleştirip hem de ona el koyduğu –hâsılı, Tanrı'nın mutlak içkinlik olarak ontolojik işlevini düşünmeyi sermayenin olanaklı kıldığıdır (böylece kendisi ile mutlak içkinlik arasında ayrım yapmayı bir yandan güçleştirirken, bir yandan da daha zorunlu hale getirdiğidir). Eskiçağlar açısından tasavvuru imkânsız olan, tek başına sermaye değildir tam olarak: Aristoteles'in –ticari ortamla pekâlâ tanışık biri olarak– *chrematistiké*'deki ve *chrematistiké* olarak sermayenin yapısal ve tanımsal özelliklerini nasıl öngörüp eleştirdiğini gördük. ("Eski insanlar bu yüzden, bütün kötülüklerin kaynağı olarak paradan yakınmışlardır", der Marx.[44]) Eskiçağlar açısından tasavvuru imkânsız olan, daha ziyade, mübadele alanı ile metafiziğin alanının, ekonomik olanın alanı ile ontolojik olanın alanının –birbirinden ayırt edilemeyecek raddede örtüşmesi şöyle dursun– birbiriyle herhangi bir şekilde ilgili olabileceğidir.[45] Bu yüzden, böyle bir örtüşme modernitenin kendisi için de en az diğerleri kadar iyi bir isim olabilir: Ekonomik olan ile ontolojik olan, modernitede ve sonrasında birbirinden işte böyle ayrık ama ayrılamaz haldedir.

Gene de, Spinoza'nın *rerum concatenationem*'i Marx'ın *nexus rerum*'uyla bir ve aynı şey sayılmaz tam olarak. *Rerum concatenationem*, bir yandan açıkça mutlak içkinlik kavramına, diğer yandan da zımnen yeni yeni baş gösteren kapitalist küreselleşmedeki şeylerin mevcut durumuna tekabül

eden anlam-olaya karşılık gelirken; *nexus rerum*, bunların ikisine de açıkça tekabül eden anlam-olaya karşılık gelir. Ya da yazının başında *Grundrisse*'den aktardığım pasajda Marx'ın da ifade ettiği gibi, "*dünya pazarı* yaratma eğilimi doğrudan doğruya sermaye kavramının bünyesinde mevcuttur. Karşılaşılan her sınır, aşılması gereken bir engel olarak baş gösterir."[46] Aslına bakılırsa, Spinoza da bütün şeylerin zincirlenişinin mutlak içkinlik kavramında doğrudan verili olduğunu belirtmektedir. Sermaye kavramının yanı sıra, onun eşlikçi ve kurucu mantığı olan sınırsızlığı, Spinoza da saptar. Spinoza bu iki ayrı akıl yürütme hattını açıktan açığa birleştirmiyor, dolayısıyla düşüncesindeki bu iki ayrı bileşeni eklemleyerek tek bir açık kavram öbeği içinde ifadelendirmiyor –ve böylelikle Marx'a kadar açık duracak olan devreyi kapıyor– ise, bunun nedeni, kavramsal noksanlıktan çok, tarihsel etmenlerdir. Yukarıda aktarılan pasajda Marx, tüccar toplulukların hepsinde paranın çoktan tam anlamıyla kapitalist işleviyle, dolayısıyla *nexus rerum* olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, bu gibi toplulukların, "üretim yapmaksızın" sadece ticari mübadeleyle uğraşmalarından ötürü, "mübadele değerlerinin tam gelişimi"ne ulaşmamış olmaları anlamında gereğince örgütlenmiş olmadıklarına dikkat çekerek, bu türden faktörleri açığa kavuşturur. Kuşkusuz Marx tüccar topluluklarda herhangi türden bir üretim bulunmadığını değil, daha ziyade, onlarda çok özel bir üretim türünün söz konusu olduğunu söylemektedir. Marx pasajın devamında şöyle der:

> En yalın mahiyetiyle paranın doğasında mevcut olan şey, ancak ücretli emek olduğu zaman ve ücretli emeğin olduğu yerde, üretimin gelişmiş bir uğrağı olarak varolabilmesi; bu durumda da, toplumsal formasyonu altüst etmek şöyle dursun, onun gelişiminin bir koşulu ve gerek maddi gerekse zihinsel bütün üretim güçlerinin gelişimi için bir motor görevi görmesidir.[47]

"Mübadele değerlerinin tam gelişimi" ve "toplumun ona mütekabil biçimde örgütlenişi" –yani tıpkı küllerinden yeniden doğan Anka Kuşu gibi eskiçağların yurttaş topluluklarının enkazından doğan yeni "toplumsal formasyon"–, ancak ücrete dayalı modern endüstriyel üretimin mevcudiyetinde gerçekleşebilir ki, tüccar topluluklarda rastlanmayan bir üretim tarzıdır bu. Nitekim Marx hemen sonraki paragrafta "modern endüstri toplumunun gelişimi"ni önceleyen devir olarak on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Merkantilizmine atıfta bulunur.[48] Başka bir deyişle,

mesele, Spinoza'nın yakından tanıyıp kavradığı tüccar topluluklarında paranın bir yandan kapitalist *nexus rerum* biçiminde çoktan ortaya çıkmış olması, öte yandan da bu tür toplumlar ücret ilişkilerine uygun biçimde işleyip örgütlenmediğinden, aslında henüz tam olarak *nexus rerum* halini almamış olmasıdır (yani paranın *nexus rerum* olarak taşıdığı potansiyelin henüz tam olarak aktüelleşmemiş olmasıdır).[49] İşte Spinoza'yı *rerum concatenationem* olarak mutlak içkinliği, o dönemdeki kavramsal olanaklılık koşulundan olduğu kadar, yeni baş gösteren tezahüründen de –kısacası, onun nedeni-etkisi olan şeyden, yani küreselleşen kapitalizmden– ayrı kavramaya sevk eden şey, bir potansiyel ile onun belirli bir aktüelleşme tarzı arasındaki ontolojik olduğu kadar tarihsel de olan bu ayrımdır. Öte yandan, küreselleşen kapitalizmi ifşa ederken, Spinoza'yı kurunun yanında yaşı yakmaktan, yani ekonomik olanın yanında ontolojik olanı da bir kenara atmaktan, başka bir deyişle, mutlak içkinliği de kötüleyerek yahut yeniden aşkınlaştırarak alçaltmaktan alıkoyan da yine bu ayrımdır. Spinoza'dan bu yana, kapitalizmi eleştirme girişimlerinin çoğunda kapitalizmin içkinliğin kendisiyle bir tutularak yanlış anlaşıldığı, bu yüzden de kestirmeden içkinliğin eleştirilmesiyle nihayetlendiği ileri sürülebilir. Modernlerin ve postmodernlerin –en başta da diyalektik bürokratlarının– bütün kötülüklerin kaynağı olarak gördükleri içkinlikten dert yanması bu yüzdendir.

Marx ile Spinoza işte burada –içkinlik düzleminde– buluşurlar. (Buluşmaları, bu bakımdan, Alain Resnais'nin *Geçen Yıl Marienbad*'da filminde adamla kadın arasında sürekli yinelenip de bir türlü gerçekleşemeyen randevudan çok da farklı sayılmaz –tabii, Aristoteles burada kıskanç koca rolündedir.) *Sermaye kavramındaki –Spinoza'nın yaşadığı dönemi bırakın, Marx'ın döneminde dahi tam anlamıyla aktüelleşmemiş olan– dünya pazarı eğilimini ilk keşfeden Marx olsa da, söz konusu eğilim, Spinoza'nın, evvela, tam da ilk kez Marx'ın sermaye kavramında keşfettiği dünya pazarı eğilimi olarak kendisini gösteren mutlak içkinlik kavramındaki verili ontolojik bağlantısallığı keşfetmesinin olanaklılık koşulunu oluşturur.* Başka bir deyişle, Marx'ın *nexus rerum*'u Spinoza'nın *rerum concatenationem*'inin aşkınsal önkoşulunu teşkil eder. Marx'ı Spinoza'nın önüne koymak –yani Marx'ı mantıksal olarak Spinoza'nın önüne yerleştirmek–, bu bakımdan, iki düşünürü ortak yanlarıyla birlikte düşünmeye; sadece felsefi ve politik gelenekler, soybilimler ve söylemlerde değil, felsefi ve politik olanak ve projelerde de ortaklaşan düşünürler olarak düşünmeye yönelik her tür müstakbel girişim için bir önsöz arz etmektedir.

Bilinçdışı Olarak Küreselleşme Üzerine

Kapitalizmin birinci ve ticari tarzı, ikinci ve endüstriyel tarzında okunaklı ve anlaşılır bir hal alıyorsa, hâlihazırdaki üçüncü, tam anlamıyla küresel ve iletişimsel tarzın da evvela birincisinin içinde şifreli halde bulunması gerekir.[50] Burada dönüp dolaşıp, yazının başında değindiğimiz çağdaş Jamesoncı-Althusserci soruna gelmiş bulunuyoruz –kuşkusuz, kapitalizmin bu üçüncü tarzının olanaklı ve gerekli kıldığı bir sorun bu. Kendi etkilerine içkin yok-neden olarak tasarlanan kapitalist üretim tarzına tekabül eden bütünlüğün bilinç ve temsil düzeyindeki erişilemezliğinin yanı sıra, gayri temsili bilgi türleri vasıtasıyla sözde erişilebilirliği sorunundan –daha doğrusu, ikiz sorunundan– bahsediyorum. Şimdi Spinoza'nın *rerum concatenationem*'ine özellikle bu sorun çerçevesinde geri dönmek istiyorum. Öncelikle de *Etik*'in I. Bölümünün Ek kısmında yer alan şu tabirin doğrudan nesnesi olan fiile dönmek niyetindeyim: "*rerum concatenationem* [...] *quo ipsam explicui*" –"açımladığım biçimiyle bütün şeylerin zincirlenişi." Tam olarak "kıvrım açmak" [*unfold*], dolayısıyla açımlamak yahut açıklamak anlamına gelen *explicare* fiili, Spinoza'da pek masum bir terim değildir. Deleuze *Expressionism in Philosophy** adlı çalışmasında bu terimin daha *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'yi yazarken Spinoza'da nasıl özel bir anlam yüklendiğini ortaya koyar.[51] Daha önemlisi, Deleuze Spinoza'da *explicare*'nin sadece bir başka fiille, yani –"kuşatmak", dolayısıyla içermek yahut içerimlemek anlamındaki– *involvere* fiiliyle bağlantılı biçimde iş görmekle kalmayıp, bu iki fiilin niçin "ifade fikrine eşlik eden ve onu daha açıkça belirten bağıntılı fiiller" olarak anlaşılması gerektiğini de ortaya koyar.[52] Buna göre, açımlamak veya açıklamak ile içermek veya içerimlemek fiilleri ifadenin birbirini tamamlayan iki işlevine denk gelmektedir.[53]

Tartışmaya devam etmeden önce burada bir parantez açıp, birbiriyle bağlantılı birkaç hususa dikkat çekeyim. İlk olarak, hem bir terim hem de bir kavram olarak *ifade*, iyi bilindiği üzere, Deleuze'ün *Expressionism in Philosophy*'de Spinoza düşüncesine ilişkin çığır açıcı yorumunun dayanağını oluşturur. *Etik*'teki son derece önemli bir pasajın (ve bu pasajın Spinoza'nın eserinin bütününe yayılan kolları ve yankılarının) ayrıntılı bir açımlamasıyla başlayıp, tekrar tekrar bu açımlamaya dönen bir yorumdur Deleuze'ünki. Spinoza söz konusu pasajda, yani *Etik* I, T6'da şöyle der:

* Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Editions de Minuit, 1968).

"Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ebedî ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü." (Mevcut amaçlarımız açısından, bu pasajın yankılandığı iki pasaja daha dikkat çekmekte fayda var. Bunlardan birincisi *Etik* I, Ö25s: "Tikel şeyler Tanrı'nın sıfatlarının duygulanımlarından, yani tarzlarından başka bir şey değildir ki Tanrı'nın sıfatları bunlar vasıtasıyla kesin ve belirli bir ifade kazanır." İkincisi ise *Etik* I, Ö36k: "Varolan her şey kesin ve belirli bir biçimde Tanrı'nın doğasını, yani özünü ifade eder.") Deleuze'ün Spinoza yorumu, başka bir deyişle, bu düşünürde ifadenin hem töze hem de tarzlara ait olan, onları sıfatlar yoluyla birbirine bağlayan ve (neticede Spinoza nazarında her türden fikirleştirme bir tarz, özellikle de bir düşünce tarzı olduğundan) aynı zamanda önemli epistemolojik içerimleri de olan belli bir varlık tarzına, belli bir ontolojik işlem yahut sürece karşılık geldiği yollu asli içgörüden doğup gelişir. İkinci olarak şu da var ki, ifadeyle daha önce başka bir bağlamda karşılaştık. Bu bağlamda, Deleuze'ün *The Logic of Sense*'te anlamı, önermenin ifade edileni yahut ifade edilebiliri olarak nitelendirirken, ifadeyi esas itibariyle önermenin diğer üç işlevinin (yani belirtme, gösterme ve imlemenin) neden-etkisini oluşturan dördüncü ve asal işlevi olarak ortaya koyduğunu göstermiştim. Yazının o kısmında, ifadeyi bir de Spinoza'nın üçüncü tür bilgisiyle ilişkilendirmiştim ki bunun gerekçesini birazdan anlayacağız. Üçüncü olarak, ifadenin Deleuze'deki bu iki dile getiriminin birçok noktada ortaklaştığı kanısındayım. Deleuze *The Logic of Sense*'te Spinoza'dan bir tek yerde (o da, laf arasında) bahsetse de, bu eser (Spinozacı) ifade kavramında söz konusu olan şeyi *Expressionism in Philosophy*'nin birçok yerinde olduğundan daha dolaysız, açık ve muhtemelen daha kuvvetli şekillerde açıklar.[54] Bir diğer ifadeyle, *The Logic of Sense*'in (ondan bir yıl önce yayımlanan) *Expressionism in Philosophy*'i kimi önemli şekillerde açımladığını ileri sürüyorum. Buradaki amaçlarımız açısından hepsinden önemli olan dördüncü hususa gelince, birazdan göstermeye çalışacağım gibi, bu iki çığır açıcı eserde karşımıza çıkan çeşitli modülasyonlarıyla Deleuze'ün ifade anlayışı, Spinoza'nın bir küreselleşme teorisyeni olarak yorumlanması açısından can alıcı önem taşır –bu noktada, açımlama-ifade ilişkisinden başlayıp, ifade-temsil ilişkisiyle sonlanan bir arasöz daha eklemek gerek.

Şayet açımlama tam manasıyla kendisini ifade edenin –sözgelimi kendisini sıfatları vasıtasıyla tarzları içinde ifade eden bir tözün– kıvrımının açılışı ise, o halde, bir şeyi açımlamak tam olarak ne demektir? Açımlamada içerilen ve içerimlenen nedir? Bir şeyi açımlarken, neyim

ve ne yapıyorum, nasıl düşünüyor ve nasıl biliyorumdur? Deleuze *The Logic of Sense*'te şöyle der:

> İfade, anlama yetisinin basit bir açımlamasına indirgenemez. [...] Zira açımlama, şeye dışsal kalan bir anlama yetisinin işlemi olmak şöyle dursun, öncelikle şeyin kendisindeki ve yaşamdaki gelişmeyi belirtir. [...] Açımlamaya dayanarak anlaşılabilir olan ifadedense, Spinoza'daki açımlama [...] belli bir ifade fikrini varsayıyormuş gibi geliyor bana. [...] Anlama yetisiyle olan bağıntıyı temellendiren ifadedir, bunun tersi değil.[55]

Deleuze aynı eserin sonraki kısımlarında şunu ekler:

> İfadeler her zaman açımlamalardır. Ama anlama yetisinin açımlamaları algılardan ibarettir. Tözü açımlayan anlama yetisi değildir; bunun yerine, tözün açımlamaları onları anlayan bir anlama yetisine zorunlu olarak atıfta bulunur.[56]

Açımlama ile ifade arasındaki ilişkiye dair böyle bir kavrayışın radikal ve çok çeşitli onto-epistemolojik içerimleri vardır. Öncelikle, ardı arkası kesilmeyen açımlayıcı kıvrım açmalar ve ifadenin içerimsel kıvrılmaları içerisinde, Ben'e –ve onun narsist serapları, aynamsı yansıtmaları ve hayali özdeşleşmelerine– mahal yoktur. Anlaşılan o ki, bir şeyi her açımladığımda –yani bunu gerçekten yaptığım takdirde, işte o zaman– ben ben değilimdir. Ben, açımlamada benden başka biri olarak, yani Öteki olarak varoluyor, eyliyor, düşünüyor ve biliyorumdur.[57] Bir öznenin bir nesneye dair kendi açımlayıcı anlama yetisi olarak düşünebileceği şey, o nesnenin ayrılmaz parçasıdır: Daha doğrusu, nesnenin özneye sadece atıfta bulunmayıp, öncelikle onu içeren ve kuşatan kısmıdır –tam da nesnenin "hayat"ındaki işlevidir. (Kuşkusuz, sözde özneler ile sözde nesnelerin hepsinin, her ikisi tarafından belirlendiği gibi, aynı zamanda onları belirleyen ortak bir tözü paylaşan tarzlar olduğunu söylemenin başka bir yoludur bu.) Kısacası, bir öznenin bir nesneyi açımlayışı, daha araçsal ve aslında daha Kartezyen olan başka varolma ve eyleme, düşünme ve bilme tarzlarından farklı olarak, hiçbir zaman o öznenin bir mülkü ya da özgülüğü olmadığı gibi, tam da bundan dolayı, hiçbir zaman söz konusu nesnenin bir fethi, temellükü ya da o nesne üzerinde kurulan bir hâkimiyet değildir.[58] Öznenin nesneyi açımlayışı, daha ziyade, nesnenin kendisinin bir özelliği ve kapasitesidir.

Nitekim Deleuze Spinoza üzerine yaptığı daha sonraki bir yorumda bunu çok daha veciz bir şekilde ortaya koyar:

> [Spinoza'da açımlama] şeye dışsal olan bir anlama yetisi işlemini değil, anlama yetisine içsel olan şeyin bir işlemini belirtmektedir. Hatta kanıtlamaların zihnin "gözleri" oldukları, yani şeyin içindeki bir devinimi algıladıkları söylenir. Açımlama her zaman bir öz-açımlama, bir açındırma, bir kıvrım açma, bir dinamizmdir: Şey *kendisini açıklar*.[59]

Şeyi ancak, şey kendisini bende kıvrımını açtığı ve açıkladığı –ve böylece her ikimizi karşılıklı dönüştürücü bir kucaklaşmada içerdiği, içerimlediği ve birleştirdiği– kadarıyla açımlarım. Bu pasajda geçen *dinamizm* terimi, Deleuze'ün formülleştirmelerinde mevzubahis olan şeyi belirtir: Açımlama bir *dûnamis* işlemidir –ki bu terim Aristoteles'in *Metafizik* çevirilerinde genellikle "potansiyellik" terimiyle karşılanır. O halde açımlama (şeydekinin yanı sıra, bendeki) potansiyelliğin bir etkinleşmesidir. Diyelim ki, şey ile benim aramda olumsal bir karşılaşma gerçekleşmekte ve böylece şeyin beni etkileme kapasitesi ve benim şey tarafından etkilenme kapasitem, ikimizi de ilk karşılaşmamızdan önce olduğumuzdan başka bir şeye dönüştürecek şekilde etkinleşmektedir –böylelikle olumsallık (ortak, karşılıklı) zorunluluğa dönüşmektedir. Açımlama, ifadenin ortak *dûnamis* yoluyla karışma ve dönüşme olarak betimlenebilecek işlevini oluşturur. İfade, açımlamada, tözde ve tarzlarda potansiyel olanın işin içine girdiği, mutlak surette gayrişahsi ve gayri insanbiçimci olan bir varolma ve eyleme, düşünme ve bilme işlemi olarak kendisini gösterir.[60]

İkinci olarak, yukarıda söylenenlerin hepsi (ifadenin açımlama işlevi de dâhil olmak üzere) ifadede, temsilden kaçan ama temsili besleyip ona temel oluşturan bir şeye işaret eder. Deleuze'e göre, genellikle anlama yetimizin açımlamaları olarak düşündüğümüz şey aslında açımlamalardır –ama anlama yetimize ait değillerdir! Açımlamalar, anlama yetimiz tarafından anlaşıldıkları takdirde ve anlaşıldıkları zaman anlama yetimizi kesinlikle ilgilendirdikleri halde, bizden başka bir töze ve başka tarzlara aittirler, dolayısıyla anlama yetimize ait değildirler (ki bu da, açımlamaların zihinsel yeti ve süreçlerimiz çerçevesinde oluşmadıkları anlamına gelir). Başka bir deyişle, açımlamalar tam olarak anlama yetimize ait olduklarında, hiçbir surette açımlama olmazlar: Daha ziyade, ne eksik ne fazla, algılar, yani kendisini bizde açımlayan temsili düşünme ve bilme tarzlarımız olurlar. Hâsılı açımlama, anlığın, kendisinin de işin içine

girdiği ve Spinoza'nın birinci tür bilgi (yani sadece duyu algılarına ve semiyotik sistemlere dayanan temsili bilgi) olarak adlandırdığı işlemleriyle sınırlı değildir. Açımlama temsili daima barındırmasına rağmen, temsil tarafından belirlenmez ve tüketilmez. Şayet Deleuze'ün de savunduğu gibi, ifade, her açımlamanın "varsaydığı" şey olmanın yanı sıra, "anlama yetisiyle olan bağıntıyı temellendiren" şey ise ("bunun tersi değil"), aynı şey ifade için daha fazla geçerlilik taşır.[61] Kısacası, ifade –açımlama ve içerimleme, kıvrım açma ve kıvırma şeklindeki ikili işlevleriyle– her türden temsili düşünce ve bilgi biçimini olanaklı kılar. İfade, temsilin, kendisinin tabiatı gereği temsil edemeyeceği içkin zeminini oluşturur. Böylece burada, az önce vardığım sonuca, yani ifadenin her zaman için tözün yanı sıra, tarzlarda da potansiyel olanla ilgili olduğu sonucuna farklı bir yoldan ulaşmış oluyorum: Potansiyellik olarak potansiyellik kendisini temsil alanında hissettirse dahi aslında bu alana giremez; potansiyellik olarak potansiyellik temsil edilemez mutlağı oluşturur.

Expressionism in Philosophy'de ifadenin temsil üzerindeki az çok örtük üstünlüğü, *The Logic of Sense*'in aydınlatıcı bir pasajında hem öne çıkartılır, hem de mantıksal sonuçlarına vardırılır. Deleuze Stoacı felsefede temsil kavramını tartıştığı bu pasajda, Stoacıların duyumsal temsiller ile rasyonel temsiller arasında ayrım yaptıkları halde, nasıl olup da ikisini birden cismani saydıkları, yani cisimlerin cisimler üzerinde bıraktığı izler addettiklerini izah eder.[62] Oysa bu gibi cismani izlerin kendileri gayri cismani bir şey tarafından, yani virtüel anlam-olay tarafından belirlenmektedir. Deleuze şöyle der:

> Duyumsal temsiller belirtmeler, rasyonel temsiller ise imlemelerdir; diğer taraftan ancak gayri cismani olaylar, ifade edilen anlamı oluşturur. Anlamın yahut olayın özgüllüğünü, belirtilene ve imlenene indirgenemezliğini, tikel ve genel bakımından nötrlüğünü ya da gayrişahsi ve bireysellik-öncesi tekilliğini her fark ettiğimizde, ifade ile temsil arasındaki bu doğa farkıyla karşılaşmışızdır. [...] Oysa anlam hiçbir zaman olanaklı bir temsilin nesnesi olmasa bile, nesnesiyle sürdürdüğü bağıntıya çok özel bir değer bahşeden şey olarak temsilde bu yüzden devreye girmiyor değildir.
>
> Kendi başına temsil, dışsal bir benzerlik veya benzeşim bağıntısına teslim olmuştur. Fakat temsilin, onu özünde "seçik", "upuygun" yahut "kapsayıcı" kılan içyapısı, bir ifadeyi, her ne kadar temsil edemiyorsa da, kapsama yahut kuşatma tarzından gelir. [...] Örneğin, şeylerin mevcut durumu ve bir nitelik olarak ölüm algısı yahut imlemenin bir yüklemi

olarak "ölümlü" kavramı, birinde etkinleşen ve ötekinde ifade bulan şey olarak ölme olayını kapsamadığı sürece dışsal (anlamdan yoksun) kalır. Temsil, temsil etmediği ama o olmaksızın kendisinin de "kapsayıcı" olamayacağı ve doğruluğa ancak şans eseri veya dışarıdan sahip olabileceği bir ifadeyi kapsamak zorundadır. Ölümlü olduğumuzun bilgisi apodiktik bir bilgidir, ne var ki boş ve soyuttur; kişi ölümü daima açık bir sorunsal yapıya (nerede, ne zaman?) sahip gayrişahsi bir olay olarak bilmediği sürece, fiili ve üst üste gelen ölümler, bu bilgiyi kuşkusuz uygun bir şekilde doldurmaya yetmez. İki bilgi (*savoir*) türü arasında genellikle ayrım yapılır; biri nesnesinin dışında kalan kayıtsız bilgi, diğeri ise, nerede olursa olsun nesnesini araştıran somut bilgidir. Temsil bu topolojik ideale ancak kapsadığı gizli ifade aracılığıyla, yani kuşattığı olay aracılığıyla ulaşır. İşte bu nedenle temsilin, o olmaksızın yaşamdan ve anlamdan yoksun kalacağı bir "kullanımı" vardır. Wittgenstein ve takipçileri, anlamı kullanım üzerinden tanımlamakta haklıdır. Fakat bu türden bir kullanım, ne temsilin temsil edilenle bağlantılı bir işlevi yoluyla, ne de olanaklılık biçimi olarak temsil edilebilirlik yoluyla tanımlanabilir. İşlevsel olan, başka yerlerde olduğu gibi burada da, bir topoloji yönünde aşılmıştır ve kullanım, temsil ile temsiliyet-fazlası bir şey, temsil edilmeyen ile salt ifade edilmiş bir mahiyet arasındaki ilişkide yatmaktadır. Temsil başka bir doğadaki olayı kuşatır, onu kendi sınırlarında kuşatır, bu noktaya kadar uzanır ve bu astarı yahut kenar kıvrımını ortaya çıkarır. Bu işlem, mevcut kullanımı belirler; öyle ki temsil bu noktaya ulaşmadığında, temsil ettiği şey karşısında hükümsüz olmakla kalmaz, temsil edilebilirliğinin bağrında da bir ahmaklık olarak kalır.[63]

Deleuze *Expressionism in Philosophy*'nin can alıcı bir veçhesini *The Logic of Sense*'te en çok bu zorlu pasajda açımlar. Bu pasaj, Deleuze'ün *Expressionism in Philosophy*'de gerçekleştirdiği sıra dışı cüretkârlıktaki, özgün ve verimli yorumbilgisel girişimin –yani salt ifade terimi ve kavramından hareketle Spinoza'nın bütün felsefi sistemini yeniden yorumlamaya girişmesinin– nasıl da ikili bir sonuca yönelik tasarlandığını açığa vurur. Bir taraftan, (Spinozacı) ifade kavramını ortaya koyması bakımından bu çalışma (Platoncu) temsil kavramının, yani temsilin, nesnesiyle ancak "dışsal bir benzerlik ilişki"si kurabildiği, dolayısıyla nesnenin (onun İdea'sının) asıl, kendisinin ise onun az çok sadık kopyası olarak ortaya konduğu mimetik tarzlılığının güçlü bir eleştirisini sunmayı amaçlar. Diğer taraftan, bu çalışmada ifade temsilin bir alternatifi olarak değil –ki o zaman

büsbütün ıskartaya çıkarılması veya yadsınması gerekirdi–, bilakis, temsili Platoncu belirlenimlerinin uzun tarihinden kurtarıp mimetik olmayan temeller üzerinde yeniden kurarak, tam öleceği sırada yeniden kullanıma sokmaya yönelik bir girişim olarak sunulur: İfade kavramı, bütünüyle başka bir temsil dünyasının olanaklı olduğunu göstermek için tasarlanmıştır; bu dünyanın içinde temsil nesnesiyle içsel ilişkiler kurabilecek, öyle ki, nesnede temsil edilemez bir şeyin ona damga vurmasına, nesnenin (aşkın İdea'sındansa) içkin potansiyelinin onu şekillendirmesine kendisini bırakabilecektir. *The Logic of Sense*'teki bu pasaj, *Expressionism in Philosophy*'de ifadenin, temsilin nesneyi olduğu haliyle (yani benzerliği içinde) değil, olabileceği haliyle (yani olduğu şeyden farklı olma kapasitesiyle) temsil etmesini olanaklı kılan şey olarak ortaya konduğunu gösterir. Bu yüzden de iki kitap, bir arada ele alındığında, esas itibariyle şu argümanları öne sürer: (1) aktüellik açısından potansiyellik neyse, temsil açısından da ifade odur (dolayısıyla ikisi arasındaki ilişki kalansız bir karşılıklı içkinlik ilişkisidir), (2) temsil daima birbirinden kökten farklı iki şekilde –onu ya *mimesis*'te olumsuzlayarak (yani bütünüyle reddedip, böylece "yaşamdan ve anlamdan yoksun", "boş ve soyut" kalarak) ya da olumlayarak (yani onu neden olarak kabul edip, ondan hayat ve anlam elde ederek)– "kuşattığı" ifadeyle ilişki kurabilir. Deleuze'e bakılırsa, her temsil *mimesis* değildir ve *mimesis*, daha ziyade, temsilin (ilgili olduğu) ifadeden yabancılaştığı zaman dönüştüğü şeydir. Spinoza için olduğu kadar Deleuze için de temsilden bütünüyle kurtulmak ya da onu büsbütün yok etmek gibi bir şey söz konusu değildir. Buradaki çok daha karmaşık ve incelikli olan mesele, temsilin farklı tarzlılıklarının yanı sıra farklı kullanımları arasında, bu tarzların ve kullanımların potansiyelliğin ifadesine belli, belirli, aktüel form verdiği farklı usuller temelinde, bir ayrıma gitmektir: Mesele, temsilin tarzlılıkları ve kullanımları arasında, bu tarzlılıkların ve kullanımların kendilerini, potansiyellik kendisini bizim içimizde içerimleyip açımlarken, kıvrılıp kıvrımını açarken, bu potansiyellik tarafından şekillenmeye, damgalanmaya, başkalaştırılmaya ve yönlendirilmeye bıraktıkları çeşitli usuller temelinde, bir fark gözetmektir. İki düşünür için de mesele, eninde sonunda, varlığın temsildeki temsil edilemez kasılma ve genleşmelerini okumak ve bunların bir haritasını çıkarmaktır.

Artık Spinoza'nın –"açımladığım biçimiyle bütün şeylerin zincirlenişi"– tabirine dönebilir ve onu böyle bir ifade teorisinin bakış açısından yeniden değerlendirebiliriz. İlk olarak, Spinoza bu tabirde, kesinlikle insanbiçimci olmayan ve gayrişahsi bir varolma ve eyleme, düşünme ve

bilme işlemine başvuruyor: Burada zincirlenişin nesnesi onu kavrayan gramatik öznede açıklar kendisini. Başka bir ifadeyle, bütün şeylerin zincirlenişi, "Ben" dediğimiz tarz tarafından anlaşılıp açıklanabilen fenomenler düzenine aittir, ama ancak "Ben", evvela böyle bir zincirlenişin kendisini onun içinde nasıl açımladığını ve böylece onu nasıl kapsayıp geri dönüşsüzce dönüştürdüğünü anladığı ölçüde. *Explicare* fiili burada böyle bir zincirleniş ile gerçekleşen kökten dönüştürücü karşılaşmaya tanıklık eden bir Ben'in olmadığını yahut burada bir Ben varsa bile, bu Ben'in, ancak bu karşılaşmadan husule geldiğini ve bütün şeylerin zincirlenişi yoluyla kurulduğu ölçüde varolduğunu belirtir. Ben ancak olayın vukuundan sonra varolurum: Ben ancak zincirlenişten sonra ve onun bir yan ürünü olarak varlığa gelirim. Burada özne ve nesne diyebileceğimiz herhangi bir tarz varsa bile, bu ancak ifade kendi işlevini önceden yerine getirebildiği ölçüde böyledir; zira "anlama yetisiyle olan bağıntıyı temellendiren ifadedir, bunun tersi değil."[64] Spinoza'nın *explicare* fiilini kullanımına ilişkin böyle bir yorum çok zorlama geliyorsa, Spinoza'nın "açımladığı biçimiyle bütün şeylerin zincirlenişinin insanlarca anlaşılmasına hep engel olmuş ya da hâlâ olabil[ecek]" olan dediği ve *Etik* I. Bölümün sonundaki Ekin geri kalan kısmında sistematik ve amansız bir şekilde eleştirmeye devam ettiği önyargıların mahiyetini düşünün. Nitekim ilgili pasajın hemen akabinde şöyle der Spinoza:

> Üstünde durmaya niyetlendiğim bütün önyargılar aslında dönüp dolaşıp tek bir noktada kilitleniyor, yani insanlar arasındaki yaygın inanç noktasında, çünkü insanlar doğadaki her şeyin kendileri gibi belli bir amaca yönelik hareket ettiğini sanıyor. Sahiden de, insanlar Tanrı'nın her şeyi belli bir amaca yönlendirdiği konusunda kararlılar. Çünkü dediklerine bakılırsa Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın diye yaratmış.

Spinoza burada gayet açık bir şey söylüyor: Her türden insanbiçimci, insanmerkezli, dolayısıyla teleolojik ortak duyudan vazgeçmediğimiz sürece, bütün şeylerin zincirlenişini yani bizde kendisini ifade ettiği haliyle böyle bir zincirlenişi gerçekten anlamamız imkânsızdır,

Üstelik *explicare* fiili, temsilin, bütün şeylerin zincirlenişiyle karşılaştığında, akim ve yetersiz kaldığına, tek başına yetmediğine de işaret eder. Tersten söylersek, zincirlenişi sadece temsil etmek yetmez, aynı zamanda açımlamak da gerekir. Kısacası, zincirleniş ifade düzeyinde iş görür ve ancak orada bulunabilir, anlaşılabilir ve anlamlandırılabilir –ki yazının daha

önceki bir kısmında, *rerum concatenationem* tabirinin *Etik*'te temsile kafa tutmakla birlikte ona işaret eden virtüel anlam-olayı teşkil ettiğini öne sürerken kastettiğim de buydu. Gene de bunu daha Spinozacı terimlerle ifade edelim. Bütün şeylerin zincirlenişi birinci tür bilgi vasıtasıyla, yani Spinoza'nın (*Etik* II, Ö40n2'de) önemle "imgelem" ve "sanı" da dediği, salt duyu algılarına ve semiyotik sistemlere dayalı temsili bilgilerin toplamı yoluyla upuygun bir şekilde kavranamaz. Zincirlenişi, duyu merkezine ve onun algı ve imgelerine, imgeselin gücüne ve onun benmerkezci fantezilerine, akla gelmedik şeylerle karıştırılan göstergelere, ortak duyu yahut *doksa*'ya dayanarak tümüyle ve seçik bir şekilde anlamak olanaksızdır. Bununla beraber şunu da eklemek gerekir ki, bütün şeylerin zincirlenişiyle karşılaştığında birinci tür bilginin akim kaldığını söylemek, Spinoza'nın nazarında bu türden bilginin esasının akamet olduğunu söylemek anlamına gelmez. Temsili bilgiyi oluşturan onto-epistemolojik süreçler, her zaman için tanım itibariyle, doğası gereği upuygun değildir: Onlar, Spinoza'nın ifadesiyle, "bulanık", "bölük pörçük" ve "karmakarışık"tır (*Etik* II, Ö40n2) –öte yandan bu, onların hiçbir zaman tümüyle hatalı yahut mutlak surette yanlış olduğu anlamına gelmez, çünkü Spinoza'nın nazarında yanlış, bilginin yokluğuna dayanır, bu yüzden de hiçbir zaman mutlak olamazken, doğru ise tanımı gereği mutlaktır. Hâsılı, Spinoza'ya göre temsil daima akim kalır ama bu akamet hiçbir zaman mutlak değildir.

Öte yandan, bütün şeylerin zincirlenişi sadece bir temsil akameti değil, aynı zamanda akli bir akamet de arz eder. Spinoza'ya göre, ikinci tür bilgi yahut "akıl", "şeylerin özelliklerine dair ortak nosyonlara ve upuygun fikirlere" dayanır (*Etik* II, Ö40n2). Bunlar iki ya da daha fazla şeyin ortaklaştığı fikirler yahut kavramlardır ki, bunlara "bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu [...] fikirler" de dâhildir (*Etik* II, Ö37), zira Spinoza'ya bakılırsa, bütün şeyler belli açılardan örtüşür, bu yüzden de bütün şeyler aktüel olarak ortak bir noktaya sahiptir (en azından bkz. *Etik* II, L2k). (Ne var ki ilerleyen kısımda da dikkat çekeceğim gibi, ortak noktalara sahip olmak ile ortak-varolmak arasında dağlar kadar fark vardır, zira birincisi salt aktüelliğe ilişkinken, ikincisi aynı zamanda potansiyelliğe de ilişkindir.) Spinoza'ya göre tanımı gereği upuygun düşünce tarzlarına dayanan akıl, örneğin temsili olmaktansa kavramsal olmanın[65] yanı sıra, "zorunlu olarak doğru" olması ve "doğruyu yanlıştan ayırmayı bize öğretmesi" (*Etik* II, Ö40n2) gibi sayısız mühim sonuçlar da doğurur. Ve de Spinoza, kavramsal bilgi olarak anlaşılan aklı fazlasıyla el üstünde tutsa da, bu türden bilginin şeylerin zincirlenişini, bir bakıma, ancak süreç içinde imlemini korumakla

birlikte bütün anlamlılığını kaybeden farklı bir dile tercüme etmek yoluyla anlayabileceğini ima eder: Akıl, zincirlenişi, (ifade edilen) anlam olarak değil, olsa olsa (imlenen) kavram olarak kabul edebilir. Hatırlayacağınız gibi, Spinoza bütün şeylerin zincirlenişini açımladığını belirttiği yerde, aslında hiç de açımlama denebilecek bir şey yapmıyor, daha doğrusu, açımlamayla ilişkili olsa da ondan bir hayli farklı olan bir şey yapıyor, yani ona karşılık gelen mutlak içkinlik kavramını kanıtlıyordu. Akıl kavramları imleyebilir, kanıtlayabilir ve üretebilir ama anlam ifade edemez. Anlam olmadan da, kavramsal bilgi temsili bilgi kadar "yaşamdan yoksun", "boş ve soyut" kalır: Anlam-olay ve ifade açısından bakıldığında, birinci ve ikinci tür bilgi arasında hiçbir fark yoktur (çünkü ikisi de töz ve tarzlarla sadece aktüel olan düzeyinde ilişki kurar).[66] Kısacası, iddiam şu: Bütün şeylerin zincirlenişi, ne birinci tür bilgi tarafından aktüel temsil olarak belirtilebilir yahut gösterilebilir, ne de ikinci tür bilgi tarafından aktüel kavram olarak imlenebilir yahut kanıtlanabilir; bunun yerine, ancak üçüncü tür bilgi, yani sezgisel bilgi tarafından virtüel anlam-olay olarak ifade edilebilir. Buna ek olarak, bir iddiam daha var: Spinoza'nın gerek kavramsal, gerekse temsili bilginin kapasitelerini kapsamakla beraber, onların ötesine geçen sezgisel bir bilgiyi tasavvur edebilmek için gerekli bulduğu şey, tam da zincirlenişin anlamını kavramaktır.[67] Bütün şeylerin zincirlenişi, sezgisel bilginin varoluş nedenini oluşturur.

Genevieve Lloyd üç tür bilginin birbiriyle kenetlenmesini takdir edilesi bir vecizlik ve netlikle özetler:

> Bilmenin birinci tarzı tekil şeylere odaklanır ama tabiatı gereği upuygun değildir. İkincisi ise tabiatı gereği upuygundur ama tekil şeylerin özünü kavramada kifayetsiz kalır. Üçüncü ve en yüksek bilme tarzı ise tabiatı gereği upuygundur ve tekil şeyleri anlamaya muktedirdir.[68]

Lloyd, kavramsal bilginin bizatihi upuygun ve doğru olmasına rağmen (krş. *Etik* II, Ö41 ve Ö42), sezgisel bilginin vazgeçilmez olmasının nedeninin, bu iki tür bilginin birbirinden tamamen farklı ereklere veya amaçlara sahip olması olduğunu ima etmektedir: Kavramsal bilgi şeylerin aktüel olarak ortaklaşa sahip olduğu yanlarla ilgilenirken, sezgisel bilgi şeylerin özüyle, yani onları tekil kılan ve bu yüzden de tanım gereği ortaklaşa sahip olamayacakları yanlarıyla ilgilenir. (Bu noktada, Spinoza'daki öz kavramının kati surette gayri-özcü ve içkinci bir kavram olduğuna dikkat çekmek önemli: Töze olduğu gibi, her bir tarza da tekil bir öz aittir ki tözün özü,

tarzların özlerden farklı olarak, tözün varoluşuyla "bir ve aynı"dır; bundan dolayı da zorunlu olarak varolmak durumundadır –bkz. *Etik* I, Ö20; ayrıca krş. 27. sonnot. Kısacası, herhangi iki tözün paylaşılması yahut benzeşmesi olanaksızdır.)[69] Daha açık bir deyişle, Spinoza sezgisel bilginin "Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin upuygun bir fikirden başlayıp, şeylerin özüne ilişkin upuygun bir bilgiye kadar uzandığı"nı belirtir (*Etik* II, Ö40n2). Lloyd'un da isabetli bir biçimde dikkat çektiği gibi, sezgisel bilginin tanımsal nesnesi yahut amacı esas itibariyle "şeylerin özü"dür. Öte yandan, bana öyle geliyor ki, burada sadece sezgisel bilginin nesnesine değil, onto-epistemolojik usulüne ilişkin bir soru da söz konusudur: Üçüncü tür bilgiyi bu kadar vazgeçilmez ve emsalsiz kılan sadece amacı değil, aynı zamanda aracıdır. Araç –yani böyle bir amaca yaklaşmak ve ulaşmak için izlenecek yol– en az amacın kendisi kadar önemlidir: Bu türden bilgi tarzın özünü kavramak için esasen tözün özünden "başlar"; başka bir deyişle, upuygun olarak bilinebilmesi için tarzın özünün tözün özünden çıkarsanması gerekir. Sezgisel bilgi sadece *aliquid*'i, o belli herhangi bir şeyi, her bir şeyi tekil olarak olduğu şey yapanı anlamayı değil, aynı zamanda ve önemle, o *aliquid*'i, şeyde zorunlu olarak varolandan, o şeyin özü değil de tözün özü olandan başlayarak anlamayı gerektirir. Bu türden bilgi, tümdengelimli bir yöntem doğrultusunda tözün özü ile tarzların özü arasında bir bağ kurar: Her bir şeyin ve her şeyin tekil özüne, bu tekil öze içkin olsa da ona indirgenemez olan tözün özüyle bağlantılandırmak yoluyla ulaşır ve onu anlar. Sözün kısası, sezgisel bilgi tarza ait özü tek bir hamlede anlar ve onu tözün özüyle bağlantılandırır –böylece o anlama ile o bağlantılandırma artık birbirinden ayırt edilemez hale gelebilir. Bu, sezgisel bilginin tarza ait özü, tözün özüyle bir bağlantı olarak ve bu bağlantı içinde kavradığını söylemekle eşdeğerdir: Tarzın özü, kendisi ile bütün tarzların birbirine bağlı şekilde varolmasına neden olan şey arasındaki bağdır. Anlaşılan o ki, her bir şeyle ve her şeyle ilgili olarak en tekil olan şey, tam da o şeyin, bütün bağlantıların bağlantısıyla, yani *nexus rerum* ya da *rerum concatenationem*'le kurulan bir bağ olmasından türemesi ve buna dayanmasıdır. Hepimizde en tekil olan şey, bütün şeylerin zincirlenişiyle bütünleşmiş ve bu zincirleniş tarafından kurulmuş olan varlığımızla ilişki kurma tarzımızdır –yani nasıl yaşadığımızdır.

Ortak olandan kasıt, ortak nosyonlar tarafından, yani aktüel şeylere ilişkin ortaklaşa sahip olduğumuz aktüel kavramlarımız tarafından örülen ilişkiler ağı ise, zincirleniş ortak olanın vuku bulması değildir. Zincirleniş, daha ziyade, tekil olanın vukuudur. Ve zincirleniş, ortak olanın vukuunu

da tekil olanın vukuunu oluştururken tesis eder: Zira bizi ortaklaşa var eden, ortaklaşa sahip olduğumuz şey değildir; bizi gerçekten ortaklaşa var eden şey, daha ziyade, tekilliğimiz, içkin farklılığımız, olduğumuzdan farklı hale gelebilme potansiyelimizdir.[70] Bir paradoks gibi görünen bu durumda, bütün şeylerin zincirlenişi, tam da ortak nosyon veya kavramların alanı değil, bunun yerine, en tekil anlam-olayın vukua gelişi olduğundan ötürü gerçek ortak-oluşu arz eder. Nitekim ancak anlam-olay bizi olduğumuz şeyden farklı kılabilir ve her ne çeşit bir başkalaşım yaşanacaksa bunun neden-etkisini ancak o oluşturabilir. Spinoza *Etik* V, Ö36n'de yer alan son derece kesin ve ikna edici bir pasajda şöyle der:

> Sezgisel ya da üçüncü tür bilgi dediğim [...] tekil şeylerin bilgisi [...] ikinci tür bilgi dediğim evrensel bilgiden [...] [daha] güçlü[dür]. Çünkü her ne kadar ilk bölümde her şeyin [...] özünün ve varoluşunun Tanrı'ya dayandığını genel olarak kanıtlamış olsam da ve her ne kadar bu kanıtlama genelgeçer ve hiçbir kuşkuya mahal bırakmayacak yetkinlikte olsa da, hâlâ zihnimizi Tanrı'ya bağlı olduğunu söylediğimiz herhangi bir tekil şeyin kendi özünden çıkardığım kanıt kadar etkilemiyor.

Filozofların sözümona en rasyonalisti, çarpıcı bir açıklıkla, aklın sınırları içinde düşünüp bilmenin tek başına bir şeyi değiştirmeyeceğini söylemektedir bize. Akılla ilgili sıkıntı şudur: Fazlasıyla genel, fazlasıyla "evrensel"dir –bu yüzden de, bizi yeterince etkilemez. Akıl ve onun kavramları bize tesir edip bizi dikkate değer bir dönüşüme uğratacak güçten yoksundur. (İdeoloji eleştirisinin, yer yer kesinlikle gerekli olmakla beraber, ideolojiyi gereksinen, üreten ve temellendiren iktidar ve üretim ilişkilerini ortadan kaldırmaya yetmemesinin nedeni de kuşkusuz budur. Spinoza'nın, bizi güneşten ayıran uzaklık algısına ilişkin ünlü örneğinde işaret ettiği de kuşkusuz budur.)[71] Özellikle, Spinoza'nın *Etik*'in I. Bölümünde aklın buyruğuna uygun kavram olarak kanıtladığı şey –yani "her şeyin [...] özünün ve varoluşunun Tanrı'ya dayan[ması]", her şeyin aynı anda onlara hem neden olan, hem de onların doğasında mevcut bulunan şeyle bütünleşik olması, her şeyin birbiriyle zincirlenmiş olması– hiçbir zaman bizim "tam da özümüz" düzeyinde, "bütün bağlantıların bağlantısıyla kurduğumuz bağ düzeyinde, en tekil ortak-oluş, dünyada-oluş tarzımız düzeyinde anlam ifade ettiğinde olduğu kadar güçlü değildir.

Bütün şeylerin zincirlenişi, içkinlik düzlemi olarak, yani temsil edilemeyen yahut kavramsallaştırılamayan, ancak anlam-olay olarak

yahut hem temsillerin hem de kavramların aşkınsal önkoşulu olarak ifade edilebilen şey olarak dünyadır.[72] Aslına bakılırsa, içkinlik düzlemini düşünmek dahi imkânsızdır. Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?*'de –Spinoza'yı içkinlik düzlemiyle ilgilenme konusundaki görülmedik yeteneğinden ötürü "en büyük filozof" olarak niteledikleri pasajda–, içkinlik düzleminin, "düşünce içindeki gayri-düşünce [...] düşünülemediği halde düşünülmesi gereken" olduğunu, sadece vuku buluyor olarak, her şey ve her bir şeyde "düşünülmemiş" olarak gösterilebileceğini belirtirler.[73] Biraz farklı bir dile tercüme ederek söylersek, *içkinlik düzlemi bilinçdışıdır*. Deleuze başka bir yerde bunu tam da böyle ifade eder. Deleuze *Etik*'teki etik üzerine yazdığı müstesna bir yazısında, "en az *bedenin bilinemezi* kadar derin bir bilinçdışı keşfi ve *düşüncenin bilinçdışının* keşfi"ni yapma payesini Spinoza'ya verir.[74] Ve önemle ekler: "*Etik* baştanbaşa içkinlik içinde gerçekleştirilen bir yolculuktur; ama içkinlik bilinçdışının ta kendisi ve bilinçdışının fethidir."[75] İçkinlik bilinçdışı *ve* onun fethidir, tıpkı içkinliğin töz *ve* tarzlar, zincirleniş *ve* şeyler olması gibi. Bu, Kartezyen bir fetih –yani zihnin ve onun aklının beden ve gayri-akıl üzerinde elde ettiği aşkın bir zafer– olmak şöyle dursun, şeylerin kendilerini zincirlenişte birleşmiş olarak ortaya koyabilmelerini, tarzların tözün özüyle birer bağlantı olarak kendi tekil özlerini üretebilmelerini ve bizlerin kendimizi bilinçdışının anlam-olayı yahut neden-etkisi olarak üretebilmemizi sağlayan sezgisel bilginin ta kendisidir (ve Spinoza böyle bir bilginin beden ile zihni eşit ölçüde kapsadığı konusunda son derece kararlıdır; krş. *Etik* V, Ö39n). Sezgisel bilgi bilinçdışının, içkinlik düzleminin yahut bütün şeylerin zincirlenişinin bilgisidir. Bizler bütün şeylerin zincirlenişi olarak dünyaya tekabül eden jeopolitik bilinçdışının sentagmatik ve metonimik mantığını gerek akılda gerekse temsil düzleminde ancak böyle bir bilgi sayesinde okuyabilir, haritalayabilir ve üretebiliriz.

Sezgisel bilgi, Spinoza'nın yeni bir felsefi ve politik soruna radikal bir çözüm getirme girişimini arz eder. (Bir sorunun, ancak çözümü zaten oluşum safhasında, kendisini göz önüne seriyor ve su yüzüne çıkıyor –kısacası, her ne kadar belirsiz bir biçimde de olsa hâlihazırda mevcut– olduğu ölçüde varlık kazanması ve ancak bu durumda sorun olarak formülleştirilebilmesi anlamında, çözümlerin ve sorunların tanım gereği eşzamanlı ortaya çıktığını varsayıyorum.) Söz konusu felsefi ve politik sorun, gerek temsil gerekse akıl yoluyla upuygun bir şekilde anlaşılamayan bir fenomenin, yani ilk aktüel tezahürü modern çağın başlangıcında *nexus rerum*, dünya pazarı yahut küreselleşen kapitalizm şeklinde meydana çıkmaya başlamış olan mutlak

içkinlik kavramında verili ontolojik bağlantısallığın nasıl anlaşılır kılınacağı sorunudur. Sezgisel bilgi sermaye ile ondaki küreselleşme eğilimine ve bütünselleştirme zorunluluğuna bir cevap olarak, bunlarla bağlantılı biçimde doğmuştur.[76] Aslında sezgisel bilgi, sermayenin mantığı ile sezgisel bilginin mantığının potansiyellikle iş görmesi anlamında, sermayeyle rekabet edebilecek bir alternatif olarak doğmuştur. Nitekim ilk kez Marx'ın fark edeceği gibi, bir üretim tarzı olarak kapitalizmin getirdiği en önemli ve belirleyici yenilik, muhtemelen, potansiyellik olarak potansiyelliği mübadelenin en mükemmel nesnesi olarak ortaya koymasıdır: Kapitalist üretim ilişkilerinin egemenliğinde, işçi emek edimlerini –yani üretken etkinliğin aktüel biçimlerini– değil, bilindiği gibi Marx'ın *Kapital*'de "insanın canlı varlığında mevcut olan ve onun herhangi bir kullanım değeri üretirken kullandığı fiziksel ve zihinsel yeteneklerin bütünü" diye tanımladığı emek gücünü satar.[77] *Grundrisse*'de ise şöyle der: "Emekçinin sermayedara ve genel anlamda başkalarına da sunmak durumunda olduğu kullanım-değeri, bir üründe maddeleşmemiştir, hiç de kendisinin dışında varolmaz, yani gerçekten varolmaz; yalnızca potansiyel olarak, yetenek olarak vardır."[78] Sermaye işte bu anlamda potansiyellikle iş görmektedir: Sermayede, artı-değerin üretimi tam da böyle gayri-cismani ama bütünleşerek cisimleşmiş bir potansiyelliğin istimlaki ve mübadelesi üzerine kurulur (dolayısıyla dünya sadece aktüellik açısından, yani tek başına temsilin ve aklın sınırları içinde değerlendirildiği sürece, böyle bir üretim, bırakın karşı konup savaşılmayı, anlaşılamaz bile.)[79] Ayrıca yukarıda gördüğümüz gibi, sezgisel bilgi de, olduğumuzdan farklı olmaya yönelik tekil-ortak potansiyelimizi –ki bu tam da özümüze tekabül eden ve dünyayla bağımızı, bütün şeylerin zincirlenişini oluşturan şeydir– ele geçirmek üzere hem aklı hem de temsili içermesi, harekete geçirmesi ve tamamlaması anlamında, her şeyden önce potansiyellikle ilgilidir.[80] Daha da önemlisi Spinoza'ya göre "ebedî" olan "entelektüel Tanrı sevgisini zorunlu olarak doğuran" bilgidir bu (*Etik* V, Ö33). (Nitekim Althusser'in de belirttiği gibi, Spinoza için sezgisel bilginin hem zihni hem de bedeni kapsadığı hesaba katıldığında, ondan doğan sevgi "hiçbir biçimde 'entelektüel' bir sevgi değildir."[81]) Sermaye potansiyelliği, onu bedenlerden çekip, değerde ve değer olarak aktüelleştirmek yoluyla alçaltırken, sezgisel bilgi onu aynı anda hem tekilliğimiz hem de ortak-oluşumuz olarak bütünleştirmekle kalmayıp, dünya sevgisi olarak aktüelleştirmek yoluyla yüceltir. Spinoza, mutlak içkinlikte kavram olarak ve bütün şeylerin zincirlenişinde anlam-olay olarak keşfettiği ontolojik bağlantısallığın sevgi biçiminde aktüelleşebileceğini, somutlaşabileceğini ve bütünleşebileceğini

ileri sürerek bahse tutuşmuştur. Spinoza'nın modernliğin inişli çıkışlı koşullarında bize ivedilikle yönelttiği ve kapitalizmin üçüncü ve tam anlamıyla küresel evresinde yanıtlamamız gereken soru şudur: Deneyimlediğimiz haliyle küreselleşme bütün şeylerin zincirlenişinin olanaklı tezahürlerinden yalnızca biri olduğuna göre, en tekil ve en ortak potansiyelimizi sevgi olarak yüceltebilecek başka bir küreselleşme mümkün müdür? Bu katlanılmaz dünyayla bağımızı ve ona olan inancımızı geri kazanmak mümkün müdür? Bugün dünyayı sevmek mümkün müdür?[82]

İngilizceden çeviren, Emine Ayhan

Notlar

Gerek bu makaleye ilişkin isabetli ve çok kıymetli yorumlarından, gerekse makalenin defalarca gecikmesi karşısındaki şaşmaz sabrından ötürü Dimitris Vardoulakis'e en içten minnetlerimi sunarım. Bu makale Jason Christenson'a ithaf edilmiştir –sadece yazım esnasındaki kaprislerime, onun sevgisine has bir zarafetle tahammül ettiği için değil, bu makalenin derdi eninde sonunda sevgi olduğu için.

Etik'in İngilizce çevirisine yapılan göndermelerde şu baskıya başvuruldu: Spinoza, *Ethics*, haz. ve çev. G. H. R. Parkinson (Oxford: Oxford University Press, 2000). Tüm göndermeler için ise şu Latince edisyona başvuruldu: Benedicti de Spinoza, *Opera*, haz. J. Van Vloten ve J. P. N. Land (Lahey: Martinum Nijhoff, 1914).

1) Louis Althusser, "Lenin before Hegel", *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 124 ["Hegel Karşısında Lenin", *Lenin ve Felsefe*, çev. B. Aksoy, M. Belge, E. Tulpar (İstanbul: İletişim, 2004)].

2) Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, çev. Martin Nicolaus (Harmondsworth, U.K.: Penguin Books, 1974), s. 105 [*Grundrisse. Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, 1. Cilt, çev. Arif Gelen (Ankara: Sol, 1999), s. 42].

3) Bu kırk yıllık zaman zarfında Marx ile Spinoza arasında bağlantı kuran düşünürleri 4 gruba ayırmak mümkün. (1) Ayrı ayrı ama birbiriyle yakından bağlantılı eserlerde Marx ve Spinoza hakkında kalem oynatan düşünürler olmuştur. Örn. bkz. *Marx beyond Marx: Lessons on Grundrisse*, çev. Harry Cleaver, Michael Ryan, Maurizio Viano, haz. Jim Fleming (Brooklyn: Autonomedia, 1991) [*Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, çev. Münevver Çelik (İstanbul: Otonom, 2006)] ve *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991) [*Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan (İstanbul: Otonom, 2005)] adlı eserlerinde Negri ve *Reading Capital* (Louis Althusser ve diğ. birlikte), çev. Ben Brewster (Londra: Verso, 1997) [*Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2007)] ve *Spinoza and Politics*, çev. Peter Snowdon (Londra: Verso, 1998) [*Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan (İstanbul: Otonom, 2010)] adlı eserlerinde Étienne Balibar. (2) Spinoza-Marx ilişkisine örtük olarak yahut laf arasında

değinen düşünürler. Örn. bkz. *Kapital'i Okumak*'ta ve otobiyografik yazılarında Althusser ve *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries* (Londra: Verso, 1999) adlı eserinde Warren Montag. (3) Bunu açıkça ifade etseler de etmeseler de, *Weltanschauung*'larını [dünya görüşü] baştan aşağı Spinozacı ve Marxçı sorunsalların kapladığı düşünürler. Örn. bkz. *Capitalism and Schizophrenia*'nın her iki cildinde Gilles Deleuze ve Félix Guattari, bütün ortak çalışmalarında Michael Hardt & Antonio Negri, *A Grammar of the Multitude*, çev. Isabella Bertoletti, James Cascaito, Andrea Casson (New York: Semiotext[e], 2003) adlı eserinde Paolo Virno, ve diğ. (4) Spinoza-Marx ilişkisini doğrudan olmasa da, üçüncü bir düşünürle bağlantılandırarak önemle ele alan düşünürler. Örn. bkz. *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero, 1977) adlı önemli çalışmasında Pierre Macherey ve *Deleuze, Marx, and Politics* (Londra: Routledge, 2003) [*Deleuze, Marx ve Politika*, çev. A. Utku, M. Erkan (İstanbul: Otonom, 2009)] eserinde Nicholas Thoburn. Spinoza ile Marx'ın düşünce sistemlerini birleştirmeye dönük son derece kıymetli olan bu muhtelif girişimler içinde halen en etkili olanı muhtemelen Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta yer alan öncü niteliğindeki yazısıdır. Aralarındaki tüm önemli farklılıklara karşın, bu düşünürler Spinoza'nın içkinci materyalizmini Marx'ın felsefi ve politik projesinin önemli bir öncüsü saymak gibi bir asgari müşterekte buluşmaktadır (buradaki öncülüğü sadece tarihsel değil, mantıksal bir öncülük olarak anlamak gerekir, zira gerek Spinoza'nın gerekse Marx'ın düşünce sistemleri birbirinin doğrudan ve geçişli nedeni olmaktan ziyade, kapitalist modernitenin başlattığı içkin düşünce ve yaşam yapıları içinde aynı olanaklılık koşulunu yahut nedenini paylaşmaktadır). Kısacası Spinozacı Marksizm külliyatı bereketli ama Spinoza ve Marx konusundaki literatür cılızdır. Ne ki bu, cılızlığına rağmen kayda değer ve anlamlı bir literatürdür. Bu noktada, okura özellikle üç önemli istisnadan bahsetmek istiyorum: Eugene Holland'ın makalesi "Spinoza and Marx", *Cultural Logic* 2, sayı 1 (1998), http://clogic.eserver.org/2-1/holland.html (makalede yukarıda zikredilen eserler tartışılıyor ve daha önceki üç öncü düşünürün, hepsi de 1977'de *Cahiers Spinoza* dergisinde yayımlanmış olan yazılarından —Maximilien Rubel'in "Marx à la rencontre de Spinoza", Alexandre Matheron'un "*Le Traite theologico-politique* vu par le jeune Marx" ve Albert Igoin'in "De l'ellipse de la theorie politique de Spinoza chez le jeune Marx" başlıklı yazılarından— alıntılara yer veriliyor); Kiarina Kordela'nın dikkat çekici çalışması *$urplus: Spinoza, Lacan* (New York: State Universtiy of New York Press, 2007) (bu çalışmada, Deleuze ve Guattari'nin deyişiyle, tamamlayıcı kavramsal kişilikleri Spinoza, Immanuel Kant, Marx ve Jacques Lacan'dan oluşan dörtlü bir felsefi yapı kuruluyor) ve Brynnar Swenson'ın yazısı "Multitude, Inc.: Class, Capital and the Corporation", "The Corporate Form: Capital, Fiction, Architecture" (doktora tezi, Kültürel Çalışmalar ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Universtiy of Minnesota, 2008). Holland'a göre, Spinoza ile Marx'ın dolaysız karşılaşmasından Spinozacı Marksizmin kazanabileceği en önemli içgörü, muhtemelen, "üretim güçleri/ilişkileri modelinin teleolojizmden iki şekilde arındırılmasıdır: Üretim güçlerinin kısıtlayıcı yahut yıkıcı üretim ilişkileri karşısında gelişimini sürdüreceğinin hiçbir garantisi yoktur; üretim güçleri gelişimini sürdürecek olsa bile, bu gelişimin insanın özgürlüğünde herhangi bir artışla neticeleneceğinin hiçbir garantisi yoktur." Kordela'nın Hardt ve Negri'deki teleolojik eğilime yönelttiği isabetli eleştirilere bakarak (bkz. Kordela, *$urplus*, s. 2-7, s. 127-30), bu konuda Holland'la birebir uyuştuğu kanısındayım. Bununla birlikte Kordela'nın projesi eleştirinin ötesine geçmektedir, zira çalışmasında yer alan Spinoza ve Marx incelemeleri "*diferansiyel (gayri)töz*" ontolojisi dediği ve bu doğrultuda "Varlığın *(1) soyut düşüncenin*

farazi tekanlamlılığı olarak, yani simulakrum olarak varlık (mübadele değeri yahut imleyen); (2) *varlığın çokluğu olarak varlıklar (kullanım değeri yahut fiziksel varlıklar)*; (3) *aynı anda hem hileden daha üstün olanı tesis eden, hem de onun sonucu (artısı) olan ilksel ve aşkın ama içkin ve diferansiyel olan (gayri)töz* şeklindeki üç adla kaydedilmesi gerektiğini" söylediği şeyi üretmeye yönelik açık bir girişim arz eder. (Bkz. Kordela, *$urplus*, s. 46-47. Kordela girift bir tartışmanın neticesinde bu sonuca ulaştığı için, onu bu sonuca götüren mantıksal ara adımları izlemek için ayrıca bkz. s. 38-49). Swenson'ın argümanı ise, gerek Spinoza'nın gerekse Marx'ın düşünce sistemlerinin şirket biçiminin tarihindeki (başlıca tezahürleri arasında anonim şirket ve onun çağdaş tecessümü olan çokuluslu şirketin yer aldığı) özgül gelişmelere cevaben ortaya çıktığını göstermesinden ötürü, Holland ve Kordela'nınkilerden farklı olarak, sadece teorik değil, aynı zamanda tarihsel bir mahiyet taşıyor. Daha ayrıntılı ifade etmek gerekirse, Swenson, Spinoza ile Marx'ın hümanist olmayan politika ve ekonomi anlayışlarında, tam da şirket biçiminin gayri cismani ama kolektif karakterine cevaben bireylerden ziyade, toplumsal ilişkileri kalkış noktası aldıklarını ileri sürüyor. Holland, Kordela ve Swenson'ın Spinoza-Marx ilişkisine yönelik dolaysız yaklaşımlarını (yukarıda zikrettiğim dolaylı yaklaşımların yanında) kışkırtıcı, aydınlatıcı ve verimli buluyorum: Bu makalede hepsinin izlerine yaygın olarak rastlamak mümkün. Son olarak şunu da eklemeliyim ki, bu makale yayıma hazırlanırken, henüz inceleme fırsatı bulamadığım yeni bir Marx-Spinoza kitabı daha yayımlandı: Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza* (Paris: La Fabrique, 2010).

4) Cesare Casarino, "Surplus Common", Cesare Casarino ve Antonio Negri, *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*, s. 1-39 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), öz. s. 30-37. Buradaki yazı ise, birçok yönden, "Surplus Common" makalesinde öne sürdüğüm bazı argümanları ayrıntılandırmaktadır.

5) Marx, *Grundrisse*, s. 407-8. [s. 308; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

6) Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 1. Cilt, çev. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s. 253. [*Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam, 2011), s. 155].

7) A.g.e., s. 251 [s. 154].

8) A.g.e., s. 253. [s. 156].

9) Kojin Karatani, *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, çev. Sabu Kohso, ed. Michael Speaks (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995), s. 183 [*Metafor Olarak Mimari: Dil, Sayı, Para*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Metis, 2006), s. 200].

10) Fredric Jameson, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, New Carolina: Duke University Press, 1991), s. 411-12 [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer ve Abdulkadir Gölcü (Ankara: Nirengi, 2011)].

11) A.g.e., s. 409-10.

12) Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), s. 31. Bu çalışma, bir bakıma, temsil edilemez olanı (bütünlüğü) temsil içinde saptayıp kaydedebilecek gayri-temsili bilgi türü olarak "bilişsel haritalama denen arzu"ya ifade kazandırma yönünde iddialı ve ziyadesiyle başarılı bir girişim olarak anlaşılabilir. Bkz. s. 3, ayrıca bkz. s. 1-5 ve "Totality as Conspiracy" başlıklı birinci kısmın tamamı, s. 7-84.

13) Spinoza buradaki Ek kısmına şu cümlelerle başlar: "Bu kanıtlamalarla Tanrı'nın doğasını ve doğasına has özelliklerini açıklamış bulunuyorum. Buna göre, Tanrı'nın zo-

runlu olarak varolduğunu; tek olduğunu; sadece kendi doğası gereği varolduğunu ve etki ettiğini; bütün varolanların özgür nedeni olduğunu ve ne şekilde özgür nedeni olduğunu; her şeyin O'nda olduğunu ve O'na bağlı olduğunu, O olmadıkça hiçbir şeyin varolamayacağını ve kavranamayacağını; ve sonuçta her şeyin O'nun tarafından önceden bir koşula bağlandığını, bu bağlamanın özgür iradeyle ya da mutlak anlamda keyfi olarak değil de, O'nun mutlak doğasından ya da sonsuz gücünden [*potentia*] kaynaklandığını gösterdim." Spinoza'nın içkin neden olarak töz anlayışı için bkz. *Etik* I, T3, T5, T6 A1 ve A2, ayrıca bkz. Ö18 [*Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı, 2011), s. 131-33].

14) Çeviride değişiklik yapıldı. Parkinson'ın İngilizce çeviride sırasıyla "birbirine bağlı" ve "açıkladığım" ile karşıladığı *concatenationem* ve *explicui* sözcüklerini ben sırasıyla "zincirleniş" ve "açımladığım" olarak karşıladım. [Dürüşken'in Türkçe çevirisi üzerinde de, Casarino'nun dikkatine paralel iki değişiklik yapıldı (s. 133)].

15) Spinoza'nın kullandığı Latince *res* terimi, İngilizcedeki karşılığı olan şey [*thing*] teriminden daha geniş bir anlama sahiptir. Bu konuda bkz. Seymour Feldman'ın *The Ethics and Selected Letters* için yazdığı giriş yazısı (çev. Samuel Shirley, giriş yazısıyla birlikte haz. Seymour Feldman (Indianapolis, Indiana: Hackett, 1982), s. 24).

16) Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, çev. Mark Lester ve Charles Stivale, haz. Constantin Boundas (New York: Columbia University Press, 1990), s. 14.

17) A.g.e., s. 19.

18) A.g.e., s. 21-22.

19) Burada Deleuze'ün anlam kavrayışı ile Giorgio Agamben'in (Aziz Thomas'ın haleler üzerine risalesinde ifade bulduğu şekliyle) varlık fazlalığı [*surplus of being*] kavrayışı arasındaki çarpıcı benzerliğe dikkat çekerim. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, çev. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s. 53-56.

20) Bu üç bilgi türünün ilk tanımlandığı ve tartışıldığı yer için bkz. *Etik* II, Ö40n2. Spinoza bilgi teorisini *Etik*'in II. Bölümünde (öz. Ö13 vd.) ve (esasen üçüncü tür bilgiye ayırdığı) V. Bölümünde daha ayrıntılı tartışmaktadır.

21) Gilles Deleuze *Etik*'te notların oynadığı özel rolü etkili bir şekilde ele almıştır. Gilles Deleuze, "Spinoza and the Three 'Ethics,'" *Essays in Critical and Clinical*, çev. Daniel W. Smith ve Michael E. Greco, s. 138-51 (Minneapolis: University of Minnesota Press), öz. s. 145-47 ve s. 151.

22) Geç Latincede *concatenatio*, *–catena* ("zincir", "eklem" vs.) ismiyle akraba bir fiil olan– *catenare* fiilinin geçmiş zaman ortacıyla, yani *catenatus* ("zincirlenmiş", "bağlı", "zincirle bağlanmış" vs.) ile morfolojik olarak bağlantılı bir isim fiildir. *Concatenatio* aynı zamanda *cum* önekini taşıdığından, onun tam olarak "bir bağlaşma", "bir zincirlenme" vs. anlamına gelmesi önemlidir.

23) Pasajın aslı şöyle: "*Porro ubicunque data fuit occasio, praejudicia, quae impedire poterant, quo minus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi; sed quia non pauca adhuc restant praejudicia, quae etiam, imo maxime impedire poterant, et possunt, quo minus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicui, modo amplecti possint, eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi.*"

24) Bu cümle Descartes'ın bir arkadaşına yazdığı bir mektupta geçiyor. Akt. Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 111. [*Spinoza: Bir Yaşam*, çev. Anıl Duman ve Murat Başekim (İstanbul: İletişim, 2008)].

25) Gilles Deleuze, "Life of Spinoza", *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley (San Fransicso: City Light Books, 1988), s. 7 ["Spinoza'nın Hayatı", *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum ve Ulus Baker (İstanbul: Norgunk, 2011), s. 14].

26) Aile şirketinin bağlı olduğu önemli ve girift küresel ticaret ağlarını bir kenara bıraksak bile, Spinoza'nın Amerikalarla dolaylı sayılabilecek çok çeşitli bağlantıları vardır. Bir kere, Spinoza'nın yakın akrabaları arasında Karayipler'e göç edenler olmuştur: Spinoza'nın, babasının ölümünden sonra aile şirketini birlikte işlettiği ve aforozundan sonra şirketi devralan kardeşi Gabriel, ağabeyi hayattayken önce Barbados'a, ardından İngiliz vatandaşlığına geçtiği Jamaika'ya taşınmış, kız kardeşi Rebecca ise ağabeyinin ölümünden kısa süre sonra çocuklarıyla birlikte Kurasao'ya göç etmiştir. Bkz. Nadler, *Spinoza*, s. 86-7. Dahası, çocukluğunda Spinoza'nın öğretmenliğini yapan Aboab da Fonseca buraya yeni yeni yerleşen cemaatte haham olarak görev yapmak üzere 1642'de Brezilya'nın Recife şehrine yerleşmiş, böylece Amerikalardaki ilk haham olmuştur (ayrıca, Spinoza'nın çağdaşı olan biyografi yazarı Johan Colerus'un iddiasına göre, Spinoza'nın aforoz edildiğini bildiren belgeyi halkın önünde okuyan, Recife'nin 1654'te Portekizlilerin eline geçmesi üzerine Amsterdam'a dönmüş olan Aboab de Fonseca'dan başkası değildir.) Bkz. Peter Wiernik, *History of the Jews in America: From the Period of the Discovery of the New World to the Present Time* (New York: Jewish Press, 1912), s. 38; ayrıca bkz. Steven Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (New York: Oxford University Press, 2001), s. 13. Ayrıca, Spinoza'nın aforoz edilmeden önce, hâlâ aile şirketinin başındayken, Brezilya'daki yoksul Yahudilerle yardımlaşma fonlarına, muhtemelen merhum babasının anısına bağışta bulunduğunu gösteren belgeler vardır. Bkz. Nadler, *Spinoza*, s. 118. Spinoza'nın muhtemelen 1664'te yazdığı bir mektupta arkadaşı Pieter Balling'e "çok kötü bir rüyada" ona görünen "siyah ve cüzzamlı bir Brezilyalının görüntüsü"nün kendisine musallat olduğundan bahsetmesi meşhurdur. Benedict de Spinoza, *On the Improvement of the Understanding. The Ethics. Correspondence. II. Cilt*, çev. R.H.M. Elwes (New York: Dover, 1955), s. 325. Bu aralar üstünde çalıştığım bir başka makalede ilgili mektubu –ve delalet ettiği jeopolitik bilinçdışını– konu alıyorum.

27) Potansiyellik ile aktüelliğin kalansız içkinliği *Etik* boyunca çeşitli bağlam ve şekillerde açık ve örtük olarak doğrulanır. Bu, az önce söylediklerimle bir çelişki arz ediyormuş gibi görünebilir. Sözgelimi Tanrı söz konusu olduğunda, Spinoza onun "varoluşu ve özü[nün] bir ve aynı" olduğunu öne sürer (bkz. *Etik* I, Ö20). Daha önemlisi, aynı zamanda "Tanrı'nın gücü[nün] [*potentia*] kendi özü" olduğunu öne sürer (bkz. *Etik* I, Ö34). Kısacası, Tanrı'nın potansiyeli zaten daima aktüel olarak mevcuttur ya da Tanrı'nın özü zaten daima aktüelleşmiş varoluş potansiyelidir. (Ya da *Etik* I, Ö11n'de Spinoza'nın da belirttiği gibi, "Tanrı mutlak anlamda sonsuz varolma imkânını kendisinden aldığı için, mutlak anlamda vardır.") Bu yüzden, Tanrı açısından düşünüldüğünde öz ile varoluş arasındaki ayrım gerçek bir ayrımdan çok, analitik bir ayrım olsa da, bu ikisinin varlığının "bir ve aynı" oluşu kendi içinde ve başlı başına onların tam olarak *nasıl* böyle olduğunu açıklamaz. Neticede, Tanrı'nın özünün sonsuz sıfatlarla ifade edildiği ve her bir sıfatın nevi şahsına münhasır olduğu göz önüne alındığında (bkz. *Etik* I, T6, açıklaması dâhil), öz ile varoluşun birliği sonsuz sayıdaki müstakil örnekle kanıtlanabilir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın zaten daima aktüelleşmiş haldeki varoluş potansiyelinin sonsuz olması demek, potansiyellik ile aktüelliğin içkinliğinin sonsuzluğa konu olması demektir. Öte yandan tarzlar, Tanrı'dan farklı olarak, göreli ve sonlu olduğu ve özleri itibariyle varoluş

içermediği halde, potansiyellik ile aktüelliğin içkinliği onlar için de geçerlidir. Sözgelimi Spinoza şöyle der: "Tekil şeylerin, dolayısıyla insanın da varlığını sürdürmesini sağlayan güç (*potentia*), Tanrı'nın, yani Doğanın gücüdür [...]; bu durum bu gücün sonsuz olmasından değil, insanın aktüel (*actualem*) özüyle açıklanabiliyor olmasından kaynaklanır. [...] Bu yüzden insanın gücü (*potentia*), kendi aktüel özüyle açıklandığı sürece, Tanrı'nın, yani Doğanın sonsuz gücünün (*potentia*), başka deyişle [...] özünün bir parçasıdır" (bkz. *Etik* 4, Ö4k [Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]). Tarzın özü, bu nedenle, Tanrı'nın mutlak ve sonsuz varoluş potansiyelinin göreli ve sonlu kertesidir: Tarzların belirsiz ama sınırlı bir süre için "varlıklarını sürdürmesi"ni –yani aktüelleşmeyi sürdürmesini– sağlar. Kısacası, tarzlarda potansiyel olan şey –yani özleri– zaten daima varoluşlarında ve varoluşları olarak aktüelleşmiş haldedir. Deleuze *Expressionism in Philosophy* adlı kitabında *Etik*'teki (*puissance*, yani potansiyellik olarak) güç meselesine geniş yer ayırır. Deleuze tartışmanın bir yerinde şöyle der: "Güç (*puissance*) ile özün özdeşliği şu anlama gelir: Güç (*puissance*) daima edimdir ya da en azından edimdedir. [...] [Bir] tarz ise [...] aktüel olmayan bir güce (*puissance*) sahip değildir: O mütemadiyen olup olabileceği kadardır, gücü de (*puissance*) özüdür." Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990), s. 93. Deleuze daha sonra kaleme aldığı bir yazısında daha özlü bir ifadeyle şöyle der: "Her *potentia* edimdir, aktiftir ve aktüeldir." Gilles Deleuze, "Index of the Main Concepts of the *Ethics*", *Spinoza: Practical Philosophy*, s. 97, ayrıca bkz. s. 99, 101 ["*Ethica* Temel Kavramlar Dizini", *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum ve Ulus Baker (İstanbul: Norgunk, 2011), s. 72, 74, 76]. Bununla birlikte, tarzlar söz konusu olduğunda, her potansiyelin aktüel olması, bize o aktüelin tam olarak neyden müteşekkil olduğu yahut neyi beraberinde getirdiği hakkında herhangi bir şey anlatmaz. Tarzlar açısından potansiyellik ile aktüelliğin kati surette içkin olması, böyle bir içkinliğin varlığının özgül tarzlılıkları sorusunun kıyısından bile geçmez. Netice itibariyle, tarzlar açısından düşünüldüğünde, içkinlik düzlemi apriori olarak verili değildir: Tersine, her defasında etkin bir şekilde yeniden oluşturulması gerekir (bu konuda ayrıca bkz. 72. ve 73. sonnotlar)

28) Žižek (genellikle Deleuze düşüncesinin Anglo-Amerikan alımlanışını eleştirmenin bir yolu olarak) bu argümanı defalarca dile getirmiştir. Başka eserlerinin yanında bkz. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham, New Carolina: Duke University Press, 1993), s. 216-19 [*Olumsuzla Oyalanma*, çev. Hakan Gür (Ankara: İmge, 2011)]. Žižek'in Hegelo-Lacancı Spinoza okumasının hoş ve hayırhah bir panzehiri için bkz. Kordela'nın Lacancı ama Hegelci olmayan eseri *Surplus* (3. sonnotta). Bu arada, yazı boyunca Deleuze'ün, Žižek'in onu en iyi temsil ettiğini düşündüğü eseri (*The Logic of Sense*) üstünde bu kadar önemle durmama rağmen, Deleuze'ün felsefi projesinin birbiriyle uzlaşmaz iki mantık arasında –yani en iyi örneğini *The Logic of Sense*'in oluşturduğu materyalist bir mantık ile en iyi örneğini, Žižek'in nazarında "Deleuze'ün muhtemelen en kötü kitabı" olan *Anti-Oedipus*'un [*L'Anti-Œdipe*] oluşturduğu idealist bir mantık arasında– yarılmış olduğu yönündeki hakikaten Manici olan Žižek yorumuna katılmıyorum. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences* (New York: Routledge, 2004), s. 21, ayrıca en azından bkz. s. 19-41. Genel olarak, *Anti-Oedipus*'ta sorunlu, yer yer de özcü bulduğum yanlar olmasına karşın (ki bu yanların Deleuze'ün devam niteliğindeki çalışmasında, yani *A Thousand Plateaus*'da [*Mille plateaux*] büyük ölçüde ortadan kalktığını da belirtmek gerek), Žižek'in *Anti-Oedipus*'u düpedüz hiçe saymasını ve Deleuze'ün Guattari'yle birlikte çalışmasını şeytanlaştırmasını, en hafif deyimle kolaycı buluyorum.

Anti-Oedipus ve *A Thousand Plateaus* hakkında çok daha derinlikli ve verimli bir çalışma için bkz. Fredric Jameson, "Marxism and Dualism in Deleuze", *A Deleuzian Century*, haz. Ian Buchanan (Durham, New Carolina: Duke University Press, 1999), s. 13-36. Žižek'in Deleuze konulu kitabına ilişkin isabetli bir tartışma için bkz. Daniel W. Smith, "The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan", *Criticism* 46, sayı 4 (2004): s. 635-50 ve Eleanor Kaufman, "Betraying Well", *Criticism* 46, sayı 4 (2004): s. 651-59.

29) Bu konuyla (içkinliğin olanaklı tezahürlerinden yalnız biri olarak kapitalizmle) alakalı argümanlar için bkz. Kordela, *Surplus*, s. 105-8 ve Casarino, "Surplus Common."

30) Bu konuda bkz. Nadler, *Spinoza*, s. 129-38.

31) Baruch Spinoza, *Ethics and Selected Letters*, s. 233-34; çeviride değişiklik yapıldı. Spinoza, *Opera*, s. 3 ve 5.

32) Benedict de Spinoza, *Improvement of the Understanding, Ethics, and Correspondence*, çev. Robert Harvey Monro Elwes (Washington D. C.: M. Walter Dunne, 1901), s. 368; çeviride değişiklik yapıldı.

33) Spinoza, *Improvement of the Understanding*, s. 369.

34) Spinoza, *Ethics and Selected Letters*, s. 235; çeviride değişiklik yapıldı. Spinoza, *Opera*, s. 5.

35) Marx, *Kapital* I, s. 253 [s. 156].

36) Bu konuda başka çalışmaların yanı sıra bkz. Étienne Balibar, "The Vacillation of Ideology", çev. Andrew Ross ve Constance Penley, *Marxism and Interpretation of Culture*, haz. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), s. 204; Maximilien Rubel, *Marx Critique du Marxisme* (Paris: Payot, 2000), s. 172-73 ve Pierre-François Moreau, "Spinoza's Reception and Influence", çev. Roger Ariew, *The Cambridge Companion to Spinoza*, haz. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 426.

37) Aristoteles, *Politics*, *The Basic Works of Aristotle*, haz. Richard McKeon, çev. W. D. Ross (New York: Random House, 1941), s. 1135, 1137, 1139-40 [*Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi, 1993)]. Başka bir yerde, bu pasajlan (ve *Nikomakhos'a Etik* ile *Metafizik*'teki ilgili pasajları) Marx'ın düşüncesi üzerindeki etkisi açısından ele aldım, bkz. Casarino, "Surplus Common", s. 23-28, 260-64.

38) Aristoteles, *Basic Works*, s. 1141.

39) Bu konuda başka çalışmaların yanı sıra bkz. Paul Oskar Kristeller, "Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's *Ethics*", *Spinoza: Critical Assessments*, 1. Cilt, haz. Genevieve Lloyd (Londra: Routledge, 2001), s. 118 ve Nadler, *Spinoza*, s. 151-53, 167, 210-11. Ayrıca bkz. Spinoza'nın, Descartes'ın Skolastik felsefenin belli veçhelerine yönelik eleştirisini –Spinoza'nın iddiasına göre, Descartes'ın kendisinin bile layıkıyla sürdürüp mantıksal sonuçlarına vardırmadığı eleştirisini– açıkça onayladığı *Etik* V'in girişi.

40) Marx'ın para çözümlemesini daha ayrıntılı ele aldığım (ve buradaki tartışmanın kısmen yararlandığı ama farklı yönelimlere sahip) diğer iki makale için bkz. "Time Matters: Marx, Negri, Agamben, and the Corporeal", Casarino ve Negri, *In Praise of the Common*, s. 235-45 ve "White Capital; or, Heterotopologies of the Limit", Cesare Casarino, *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), s. 63-183.

41) Marx, *Grundrisse*, s. 233-35 [s. 151].

42) Marx, A.g.e., s. 221 [s. 144; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

43) A.g.e., s. 221 [s. 145; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı]. Gerek bu pasajın yer aldığı sayfanın devamından, gerekse sonraki iki sayfadan açıkça anlaşılıyor ki, Marx bu pasajda bahsettiği şeyin, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl merkantilizmi de dâhil olmak üzere, eskiçağlardan günümüze kadarki bütün tüccar toplumlar için geçerli olduğunu düşünmektedir. A.g.e., 223-25 [s. 145-149].

44) A.g.e., s. 222 [s. 145].

45) Öte yandan, başka bir yerde de dikkat çektiğim gibi, Aristoteles'te metafizik olan ile ekonomik olanın alanları arasındaki muhtemel ilişkilere dair bazı izlere rastlanabilir. Casarino ve Negri, *In Praise of the Common*, s. 28, 261-62, not 55.

46) Marx, *Grundrisse*, 408 [s. 308; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

47) A.g.e., s. 223 [s. 146; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

48) A.g.e., s. 225 [s. 147].

49) Her ne kadar tam gelişimine modern endüstriyel imalat yoluyla ulaşmış olsa da, ücretin ilk kez on altıncı yüzyılda ticari deniz işçiliğinde kullanıldığını ve dolayısıyla geçmişi tam da Merkantilizm ekonomilerine kadar uzandığı için, tarihsel kökenlerinin özellikle denizciliğe dayandığını belirtmekte fayda var. Oysa eskiçağ, ortaçağ ve modern dönemin başındaki deniz taşımacılığında, deniz işçiliği genellikle –denizcilere kârdan nispi bir hissenin verildiği– paylaşım sistemi uyarınca ücretlendirilirken, on altıncı yüzyıl boyunca mülkiyet yasasında gerçekleşen daha geniş çaplı dönüşümlerle birlikte, ücret sistemine doğru bir dönüşüm başlamıştır. Bu konudaki bir çalışma için bkz. Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 78-79, 116-52 (öz. 118), 289-91.

50) Kapitalist üretim tarzının üçüncü ve çağdaş evresi "küresel kapitalizm", "çokuluslu kapitalizm", "geç kapitalizm", "esnek kapitalizm", "postmodern kapitalizm", "post-Fordizm", "gerçek boyunduruk", "biyopolitik üretim", "gayri maddi üretim" gibi çeşitli isimlerle anılır. Bu gibi adlandırmaların –çokluları ve çeşitlilikleriyle, adlandırmaya çalıştıkları nesnenin emsalsiz çetrefilliğine şahitlik eden bu adlandırmaların– oluşturduğu geniş literatürü tartışmanın yeri burası değil. Bu meseleyi yakında yayımlanacak olan başka bir yazımda daha ayrıntılı olarak tartışıyorum, bkz. "Universalism of the Common", *Diacritics*. Gene de, benim bu evreyi "iletişimsel" olarak nitelememin özel nedenine dair birkaç şey söylemeliyim (ki yukarıdaki adlandırmalardan bazılarıyla bağdaşmakla beraber, aynı zamanda çağdaş kapitalist küreselleşmenin can alıcı bir özelliği saydığım şeyi aydınlatmasını da amaçladığım bir niteleme bu). Üç evrenin hepsini kapitalizm olarak adlandırmak mümkün, çünkü hepsi de artı-değerin üretimi (yani artığın, değerin içinde ve değer olarak eşzamanlı istimlaki ve maddileşmesi) noktasında ortaklaşıyor. Ne var ki, artı-değer bu evrelerin "ticari", "endüstriyel" ve "iletişimsel" olarak nitelenen her birinde farklı şekillerde üretilir. (Bu üç evrenin sadece artzamanlı değil, eşzamanlı olarak da anlaşılması gerektiği açıktır: Her birinin içerdiği üretim tarzları birbirini zorunlu olarak dışlamakla kalmaz, aynı zamanda mekânsal-zamansal olarak genellikle bir arada mevcut bulunur. Nitekim söz konusu üretim tarzları bugün tam anlamıyla kümülatif ve birbirini tamamlar niteliktedir.) İletişimsel kapitalizmde, artı-değerin üretimi esas olarak iletişime –bilhassa da sayısız şekliyle düşünce, dil ve duygu iletimine– dayanır. Daha 1960'larda Marshall McLuhan ve Guy Debord gibi düşünürlerin büyük bir öngörüyle analiz ettiği gelişmekte olan medya ağı ve gösteri toplumundan, çeşitli biçimleriyle imajın giderek karmaşık ve yaygın şekilde üretilip dolaşıma sokulmasına;

üretim ve dolaşımın birçok veçhesinin bilgisayarlaşmasından, (toplumsal mübadele de dâhil) mübadele ilişkilerinin (yeni eski) birçok biçiminin internetleşmesine; çevrimiçi mali işlemlerden, her türlü bilginin dolaşımına; çağrı merkezi fenomeninden, müşteri memnuniyeti yönetimine; hizmet endüstrisindeki büyümeden, hizmet bileşeninin üretim sürecinin bütün veçhelerindeki öneminin giderek artmasına kadar, düşünce biçimleri, dil ve duygunun iletiminde devreye giren emek bugün giderek egemen ve belirleyici emek, dolayısıyla sömürü biçimi haline gelmektedir. (*Egemen* ve *belirleyici* gibi nitelemeleri tamamen niteliksel anlamda kullanıyorum: diğer emek biçimleri –sözgelimi, Taylorcu ilkelere göre düzenlenmiş modern endüstri üretiminde yahut premodern ve prekapitalist tarımsal üretim süreçlerinde devreye giren emek– bugün sadece sapasağlam ayakta durmakla kalmayıp, niceliksel olarak halen en sık rastlanan emek biçimlerini teşkil ediyor olabilir. Ne var ki bu gibi modern ve premodern emek biçimleri, varlıklarını ve kârlılıklarını sürdürebilmek için gitgide daha postmodern iletişimsel emek biçimlerine bağımlı hale gelmekte ve bu emek biçimleri tarafından belirlenmektedir.) Çağdaş küresel kapitalizmi esasen iletişimsel olarak anlayan bu bakış, bilhassa Balibar'ın Spinoza'nın felsefi sisteminin bütününü "son derece özgün bir iletişim felsefesi" olarak yorumlayışıyla yakın akrabadır. Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, s. 99 (Balibar bu eserde genel itibariyle, doğrudan yahut dolaylı olarak, Spinoza'da iletişim sorunuyla ilgilenmektedir ama öz. bkz. s. 95-124.

51) Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, s. 15-16, 353not11.

52) A.g.e., s. 15.

53) Deleuze şöyle der: "Açımlamak açılmak, kuşatmak ise içerimlemektir. Fakat iki terim birbirinin zıttı değildir: İfadenin iki veçhesini belirtirler sadece. İfade, bir yandan, açıklamaktır: kendisini ifade edenin açılışıdır, Bir'in Çok içindeki görünümüdür (tözün sıfatlarındaki, sıfatların ise tarzlarındaki görünümüdür). Öte yandan, çoklu ifade Bir'i kuşatır. Bir, onu ifade edende kuşatılmış, onu açanda basılı, onu gösteren her şeyde ise içkin olarak kalır: İfade bu bakımdan bir kuşatmadır. Bu iki terim arasında bir karşıtlık söz konusu değildir. [...] İfade, genel olarak, ifade ettiği şeyi kuşatır ve içerimlerken, bir yandan da onu açımlar ve açar." A.g.e., s. 16. Kıvrım kavramının yirmi sene sonra Deleuze'ün düşüncesinde, bu kavramı daha da detaylandırdığı Michel Foucault ve özellikle G.W. Leibniz monografilerinde oynayacağı önemli rolü *Expressionism in Philosophy*'nin bu gibi pasajlarından çıkarabiliriz.

54) Spinoza'nın adı, *The Logic of Sense*'teki dört ekten biri olan ve daha önce ayrı bir makale olarak kaleme alınıp yayımlanan "Lucretius and Simulacrum" başlıklı bölümde geçer. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 273.

55) Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, s. 18

56) A.g.e., s. 102.

57) İfade ve açımlamada devreye giren onto-epistemolojik süreçlerin, Lacan'ın Öteki'nin söylemi olarak bilinçdışı tanımıyla en azından bağlantılı olduğunu ima ediyorum (ki bu tanımda Öteki, Ben'in daima yansıtmalı ve hayali ötekiliğine karşıt olarak, radikal başkalığı belirtir).

58) Burada, Descartes'ın *Discourse on Method*'da araştırdığını söylediği ve şu şekilde tanımladığı prototipik araçsal akıldan bahsediyorum: "ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen diğer bütün cisimlerin kuvvet ya da etkilerini, zanaatkârlarımızın çeşitli zanaatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları bütün işlerde aynı tarzda kullanabilmemizi ve böylece doğanın efendisi ve sahibi olmamızı sağlayacak bir

pratik felsefe." René Descartes, Discourse on Method, çev. E. S. Haldane ve G.R.T. Ross (New York: Dover, 2003), s. 41-42 [*Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, (İstanbul: Sosyal, 1994), s. 57; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

59) Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, s. 68 [s. 53; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

60) Deleuze'ün *Expressionism in Philosophy*'nin başından sonuna dile getirdiği, Spinoza'da varolma gücünün her zaman için eyleme gücünü; düşünme gücünün de her zaman için bilme gücünü içerdiği savına kani olduğumdan, burada ve yazının ilerleyen kısmında, varolma ile eyleme, düşünme ile bilme arasında bir ayrım yapmıyorum. Bkz. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, s. 120-22.

61) A.g.e., s. 18.

62) Burada özellikle Epiktetos ve Marcus Aurelius vardır Deleuze'ün aklında. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 144-45.

63) Deleuze, *Logic of Sense*, s. 145-46; ayrıca bkz. s. 145-6.

64) Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, s. 18.

65) Spinoza –göstergeler ve imgeler gibi, yer kaplama tarzları olmaktan çok düşünce tarzları olan– fikirlerin, dolayısıyla ikinci tür bilginin gayri-temsili tabiatını tartışmasız şekilde hesaba katar. Bu konuda en azından bkz. *Etik* II, Ö49n'nin 2. paragrafı.

66) Örneğin, Deleuze yukarıda *The Logic of Sense*'ten alıntıladığımız uzun pasajda şöyle diyordu: "şeylerin mevcut durumu ve bir nitelik olarak ölüm algısı yahut imlemenin bir yüklemi olarak 'ölümlü' kavramı, birinde etkinleşen ve ötekinde ifade bulan şey olarak ölme olayını kapsamadığı sürece dışsal (anlamdan yoksun) kalır. [...] Ölümlü olduğumuzun bilgisi apodiktik bir bilgidir, ne var ki boş ve soyuttur; kişi ölümü daima açık bir sorunsal yapıya (nerede, ne zaman?) sahip gayrişahsi bir olay olarak bilmediği sürece, fiili ve üst üste gelen ölümler, bu bilgiyi kuşkusuz uygun bir şekilde doldurmaya yetmez." Deleuze, *Logic of Sense*, s. 145.

67) Üç tür bilgi arasındaki tamamlayıcı ilişkiler konusunda bkz. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, s. 273-320, öz. 298-301 ve Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics* (New York: Routledge, 1996), s. 70.

68) Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, s. 67.

69) Özün tekilliği konusunda bkz. *Etik* II, T2, Ö10, Ö10n2, Ö37. Tözde öz-varoluş ilişkisi konusunda bkz. *Etik* I, T1, T3, T5, T6, T8, A1, A7, Ö20.

70) Başka bir deyişle tekillik, Marx'ın tanımladığı şekliyle emek gücüdür: Yazının sonunda bu konuya geri döneceğim. Tekil olan ile ortak olanın tamamlayıcılığı konusunda bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004), en azından bkz. s. 198, 203-4 ve s. 348-49. [Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı, 2011)].

71) Spinoza *Etik* II, Ö35n'de şöyle der: "Güneşe baktığımızda bizden yaklaşık 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz, ama bizim yanılgımız sırf onu böyle hayal edişimizden kaynaklanmaz, güneşi böyle hayal ederken onun gerçek uzaklığını ve onu böyle hayal edişimizin nedenini bilmememizden de kaynaklanır. Hatta sonradan güneşin dünyanın çapından 600 kez daha uzak olduğunu öğrensek bile yine de bize yakın olduğunu hayal ederiz; çünkü güneşi bize bu kadar yakın olarak hayal edişimizin nedeni onun gerçek uzaklığını bilmememiz değil, bedenimizin güneşin etkisinde olduğu sürece aldığı halin, güneşin özünü içermesidir."

72) Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?* adlı eserlerinde, her türden kavramın kavramsal olmayan olanaklılık koşulu olarak anlaşılan içkinlik düzlemi hakkında şöyle der: "Eğer felsefe kavramların yaratılmasıyla başlıyorsa, o halde içkinlik düzlemini felsefe-öncesi olarak addetmek gerekir. Bir kavramın başka kavramlara göndermede bulunması anlamında değil, bizzat kavramların gayri-kavramsal bir anlayışa göndermede bulunması anlamında [...] düzlemin düzenlenme şekline göre değiş[en] [bir] sezgisel bilginin olduğu önceden varsayılmıştır. [...] Felsefe, kavramların gelip yerleşecekleri hareket eden bir çöl misali bir Bir-Tüm'ün gücünü felsefe-öncesi, hatta gayri-felsefi olarak ortaya koyar. Felsefe-öncesi, önceden mevcut olan bir şey anlamına değil, daha ziyade, felsefe onu her ne kadar önceden varsaysa da, *felsefenin dışında varolmayan* bir şey anlamına gelir. [...] İçkinlik düzlemi tam da felsefe-öncesi olduğundan ve doğrudan kavramlarla etkisini göstermediğinden ötürü, çok da güvenilir, rasyonel yahut makul olmayan ölçütlere başvurularak tasarlanan, el yordamıyla yapılmış bir çeşit deneyi ima eder. Söz konusu ölçütler, rüyaların, patolojik süreçlerin, ezoterik deneyimlerin, sarhoşluğun ve aşırılığın düzenine aittir. Bizse içkinlik düzlemindeki ufka doğru yöneliyor ve kanlanmış gözlerle geri dönüyoruz ama zihnin gözleri bunlar." Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *What is Philosophy?*, çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), s. 40-41 [*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: YKY, 2000)]. Deleuze ve Guattari kitabın bu kısmına kadar Spinoza'nın adını zikretmese de, filozofun varlığı baştan sona hissedilir. Sözgelimi, içkinlik düzlemine ait olan "gayri kavramsal" ve "sezgisel anlama", Spinoza'nın sezgisel bilgisine hiç de örtük sayılamayacak bir atıftır, zihnin "kanlanmış gözleri" (ki içkinlik düzlemine atılan her bakışın neticesidir bu) *Etik* V, Ö23n'ye bir anıştırmadır. Spinoza burada şöyle der: "Zihnin şeyleri görmesini ve gözlemlemesini sağlayan gözleri aslında birer kanıttır." Bekleneceği gibi, Spinoza eserin hemen sonraki bir bölümünde (Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 60) en iyi içkinlik düzlemini düzenleyen ve böylece felsefenin gerekliliklerini eksiksizce yerine getiren filozof olarak boy gösterir: "[Spinoza] felsefenin felsefe-öncesi önkabulünü tazmin ettiğinden ötürü onun gerekliliklerini eksiksizce yerine getirdi. İçkinlik geriye dönük olarak Spinozacı töze ve tarzlara atıfta bulunmaz; bilakis, Spinozacı töz ve tarz kavramları, önkabulleri olarak içkinlik düzlemine geriye dönük atıfta bulunur" (Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 48). Deleuze ve Guattari'nin felsefeyi esas itibariyle kavramsal bilgi olarak tanımladığı göz önünde tutulursa, bu pasajın içerimi, kavramsal bilginin en eksiksiz ifasını –yani en eksiksiz ve üstün gerçekleşimini– yegâne yetisi, işlevi ve amacı içkinlik düzlemiyle ilişki kurmak olan sezgisel bilgide bulduğudur. Bu konuda aynca bkz. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, s. 296, 298-301.

73) Deleuze ve Guattari şöyle der: "İçkinlik düzlemi, aynı zamanda hem düşünülmesi gereken, hem de düşünülemez olandır. Düşünce içindeki gayri-düşüncedir. [...] Muhtemelen felsefenin en yüce jesti şudur: *o* içkinlik düzlemini o kadar düşünmek değil de onun her düzlemde düşünülmemiş olarak orada olduğunu göstermek. Onu bu şekilde, düşüncenin aynı anda dışı ve içi, dışsal olmayan dışı ve içsel olmayan içi olarak düşünmek –düşünülemediği halde düşünülmesi gereken şey [budur]." Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 59-60.

74) Gilles Deleuze, "On the Difference between the *Ethics* and a Morality", Spinoza: Practical Philosophy, s. 9 ["*Etik*'in Bir Ahlaktan Farklılığı Üzerine", *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 27].

75) Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, s. 29 [s. 38; Türkçe çeviride değişiklik yapıldı].

76) Bu bağlamda Spinoza'nın *Etik* II, 40n2'de sezgisel bilgiye ilişkin olarak verdiği ilk somut (ve fazlasıyla kendine has) örneğin, tüccarların oran yasasını uygularken başvurdukları anlık denebilecek tümdengelimli akıl yürütme olduğunu akılda tutmak önemli –bundan dolayı, söz konusu örnek parayı ve mübadele ilişkisini içermektedir. Burada verdiği örnek Spinoza için öyle önemli olmalıdır ki onu daha önce *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'de de kullanmıştır. Spinoza, *Ethics and Selected Letters*, s. 238. Spinoza, *Opera*, s. 8-9.

77) Marx, *Capital* I, s. 277 [s. 170].

78) Marx, *Grundrisse*, s. 267 [s. 186-87].

79) Potansiyelliği okumanın –yani haritalamanın ve üretmenin– bir yöntemi olarak Marx'ın yöntemi konusunda bkz. Louis Althusser, "From *Capital* to Marx's Philosophy", Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, öz. s. 19-30 ["*Kapital*'den Marx'ın Felsefesine", *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2007)].

80) Potansiyellik olarak anlaşılan öz konusunda bkz. 27. sonnot.

81) Louis Althusser, "The Only Materialist Tradition. Part I: Spinoza", *The New Spinoza*, haz. Warren Montag ve Ted Stolze, çev. Ted Stolze (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), s. 18 ["Tek Materyalist Gelenek", çev. Cemal Bâli Akal, bu kitapta, s. 189].

82) Bu sorulara yeteri kadar eğilen biri varsa, o da modern sinemanın sahip olduğu en büyük politik gücün tam da bizim dünyayla olan bağımızı, ona duyduğumuz inancı ve sevgiyi iade etmesi olduğunu söyleyen Deleuze'dür. Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), s. 169-73.

*Komünizm... Arzu ve Kölelik**

Frédéric Lordon

Konjonktürel olarak oluşan memnuniyetsizler sınıfı, kapitalist düzeni yerinden oynatmayı ve *récommune*** tarzında bir üretimin yeni toplumsal biçimlerini onun yerine geçirmeyi başarabilecek mi? Ve bunu yaptığında, efendi-arzunun suretine son vermiş olacak mı? Korkarım hayır. Her şeyden önce, oluşturulacak-topluluğa yönelik olarak birinin ilk önermesi, pek muhtemelen o topluluğun yerine geçecek. Sonra da güçler oluşturma zorunluluğu hiç durmadan, altında bu oluşumun kurulduğu simetrik ya da asimetrik, yatay ya da dikeyleşmiş (hiyerarşikleştirilmiş) ilişkiler sorununu gündeme getirecek; ve işbölümü bu oluşumu, *kendinde*, hiyerarşik asimetri yönünde eğip bükecek. Oysa yalnızca *büyük* (büyük,

* Frédéric Lordon, "Communisme... désir et servitude", *Capitalisme, désir et servitude* [*Kapitalizm, Arzu ve Kölelik*] başlıklı kitabının bir bölümü (Paris: La Fabrique, 2010), s. 191-196.

** Lordon'un, "*république*", "*révolution*" ve "*commune*" sözcüklerini bir arada hatırlatan biçimde, ücretli kesimin en zor durumda olanlarının –memnuniyetsizler sınıfı–, çalıştıkları işletmelere el koyarak bunları kendi "*res communa*"ları [ortak şeyler] kılıp aralarından seçtikleriyle dönüşümlü idare edecekleri kapitalizm karşıtı radikal ve demokratik üretim ortaklığı tasarımı.

yani salt bireysel imkânlarının ötesini) gören arzu olarak hırsın etkisiyle de olsa, ufkumuz işbölümüdür (-oluşumudur). Kuşkusuz Marx'ın –salt ekonomik olmakla kalmayan– tüm politik dikkatini işbölümüne vermesi boşuna değildi. Bu yüzden, kapitalist iktidar ilişkileri sorununu yalnızca üretim araçlarının mülkiyeti rejiminin yörüngesine oturtmak isterken, iş bölümünü ihmal ederek yaptığı çok hızlı bazı okumalara üzülmemek elde değil; oysa işbölümünün güçlü yapısallaştırıcı etkileri, *Alman İdeolojisi*'nde olduğu kadar *Kapital*'de[1] de vurgulanmıştı. Sermayenin özel mülkiyetinin etkiler doğurduğunu kim inkâr edebilir ki? Ama bu etkiler asimetriktir; daha doğrusu, özel mülkiyete eğilmek zorunlu bir koşul özelliği taşısa da, bu yeterli değildir –SSCB'de üretim araçlarının bütünüyle devlet mülkiyetinde olması üretimin toplumsal ilişkilerinde bir şeyi değiştirebildi mi? Lenin doğmakta olan Fordizmin bir sanayi örgütlenmesi modeli olduğunu kabul etmekte duraksamıyordu; ama Sovyetler deneyimine gelince, o bir yıl bile dayanamadı... *İçsel olarak* iktidar salgılayan şey işbölümüdür, diye açıklar Marx; bunun nedeni de yalnızca, içinde diğer üreticilerin parçalı bir görüşe sahip oldukları bilgilerin koordinasyonuna ya da sentezine-bütünleştirilmesine ilişkin özel görevlerin, işbölümündeki bazı özel yerlere hasredilmesidir –ve iktidar bu işlevsel ve bilgilendirici asimetrilerden doğar. Kolektif üretimde iktidarın böyle düzenli yeniden doğuşunun bu versiyonu en azından şu avantaja sahiptir: Yalnızca mülkiyet rejimine ilişkin bir dönüştürmenin erdemleri konusunda ayaklarımızın yere basmasını sağlar; onun özel kapitalist biçiminin mutlaka hezimete uğratılması gereği açıktır... ama bunun "devamı"nı icat etmekten bizi alıkoymadan.

Spinoza'nın bu sularda yüzeceği pek akla gelmez ama o da işbölümüyle ilgilenmiştir. Anlamlı biçimde, insanları bir arada tutan ve onları topluluk kurmaya iten şey konusundaki ilk düşünceleri işbölümüne adanmıştır –söz konusu olan *Teolojik-Politik İnceleme*'nin V. Bölümüdür.[2] Yani işbölümü insanların sahip olabildikleri en iyi şeyi, "insana insandan daha yararlı hiçbir şey olmadığı"nı[3] hatırlatarak onları birbirlerine iten zorunluluk türüdür; ve de sahip oldukları en kötü şeydir, çünkü insanlar güç bileşimlerine hep eşitsiz silahlarla girerler: tüm el koymaların ilkesindeki asimetri. Ayrıca insanlar bu bileşimlere arzu açısından da eşit girmezler. Apriori olarak en eşitlikçi birlikteliklerde bile, biri diğerlerinden daha isteklidir. Birlikteliğin amacına ulaşmayı daha çok ister, daha yoğun biçimde ona ilgi duyar, elde edilecek kazançlarda da daha fazla gözü vardır –çünkü her zaman elde edilecek kazançlar vardır. Tüm etkinlikler moneter ekonomi içine girmez, ama neşe ekonomisinin dışında kalan tek bir etkinlik

bile yoktur. *Conatus* arzu eden güçtür ve arzu, kurucu olarak, amacıyla ilgilenir –neşe ardında olduğunu söylemenin bir başka biçimi. Moneter biçim dışında başka birçok biçim alabilecek olan, neşeden elde edilecek kazançlar bizzat eylemin *telos*'udurlar ya da onun cezası; yani eylemin sürdürülmesini ya da ondan vazgeçilmesini belirleyecek olan şey. Demek ki moneter kazanç genel bir neşe ekonomisinin yalnızca bir durumudur; bu neşe ekonomisi içinde, bireysel ya da kolektif, ona mutlaka bulaşan her eylem kendi yollarını arar. Kolektif eylem dışsal neşeler aradığında, bizzat girişim içinde onun amacına ulaşılmasına ve bu anlamda bir amaca ulaşarak doyuma ermeye bağlı olmayan, ama başkalarının gözleri önünde onu elde etmek olan ya da amacın kendisi kamuoyu karşısında bir şeye ulaşmak olan, yani bu girişim tanınma ekonomisi* olan şu özel neşe ekonomisine kaydığı zaman, bu kolektif eylem üzerinde gerçekleşen baskılar özellikle güçlüdür. İçsel (kapitalist olmayan) neşe ekonomisinin, yani kolektif olarak ulaşılan amaçtan rekabetsiz haz almanın tersine, dışsal neşe ekonomisi farklılaştırıcı ve rekabetçi olarak kalır. Demek ki kolektif girişimlerin tutarlı birliktelikleri, başkalarının neşesinin nedeni olarak kendini temaşa neşesinin, yani amacı dışsal neşeler olan tekelleştirici zapt etme arzularının sürekli tehdidi altında kalır. "Çünkü [bu neşe] insanın kendi erdemlerini, yani hareket gücünü her temaşa edişinde tekrarlanır; her insan telaş içinde yaptığını ettiğini anlatmaya, bedensel ve ahlaki güçlerini kör kör parmağım gözüne sergilemeye başlar ve bu nedenle insanlar birbirleri için çekilmez hale gelirler".[4] Yine de Spinoza'nın söylediklerinin metin bağlamı ötesinde, çekilmez olanın yalnızca bu böbürlenmeler değil, kolektif eylemin (dışsal) neşeli kârına haksızca bireysel el koyma ve bu nedenle çıkabilecek kavgalar olduğu da belirtilebilir. Zaten insanın kendi gücü konusunda kendisini aldatmasından daha kolay bir şey yoktur; örneğin, aslında kendisininkine eklenen üçüncü güçler ürünün ortaya çıkışında katkıda bulunmalarına rağmen, onun tamamını kendine mal ederken. Eser kolektiftir, ama yine de benim eserimdir... Ve el koyma, özünde kendine mal eden el koymadır.

Demek ki kapitalizmden ve moneter neşe ekonomisinden varsayımsal bir çıkış, moneter olmayan tanınma ekonomisinin bütünsel olarak sürdürdüğü el koymaya ilişkin bu riskleri hiç de ortadan kaldırmaz. Kaldı ki bu iki neşe ekonomisi arasındaki biçimsel paralellik de çarpıcıdır: Her iki

* Lordon'un herkesin görülme, dikkate alınma arzusundan yola çıkarak Spinoza düşüncesi çerçevesinde yeniden biçimlendirdiği kavram.

durumda söz konusu olan, yaratılan etkiyi ve ona eşlik eden –böylece el koymaya sunulan– dışsal neşeli kârı artırmak için kendi gücüne güçler katmaktır. Birlikteliğe son derece arzulu giren, kolektif eserin tanınmasının kazançlarını herkesten çok düşleyen ve daha fazla isteyen kişi, bu en güçlü sahiplenici, dışsal neşelerin bu hevesli-tekelcisi, el koymanın biçimsel yapıları olan çeşitli patronlukların yapıları dışında tekrar kurulmuş efendi-arzunun yeni suretidir; hem de eşitlikçi bir katılım temelinden yola çıkan suret –ama yalnızca sözde öyle olan: Çünkü arzunun yoğunlukları farklıydılar. Demek ki böylece, bizzat el koymayı biçimsel olarak kuran toplumsal ilişkiler dışında, tutkusal çıkarlar dinamiği, birlikteliğin kaçınmak istediği şeyi yeniden yaratmak için yeterince güçlüdür ve birlikteliğe katılanlardan birinin "elini taşın altına koyma" önerisinde bulunma tehlikesi her zaman mevcuttur; böyle bir açıklamayı birliktelikteki diğer katılımcı arkadaşlarının kaygı duymadan karşılamamaları gerekir, çünkü bu –öneriyi sözcük anlamında okumak gerekir– ilişkiyi kesip atma, kendine ayırma ve zapt etmenin ilanıdır, tam da hızla yönetici arzuya dönüşmeye aday bir sahip çıkma arzusunun projesidir.

Kant'ın, insanın bir araç durumuna indirgenmesini yasaklayan özdeyişine* gönderme yaparak bitirmek için şöyle sorabiliriz: Bu el koyma ve özgürleşme konularında "umut edebileceğimiz" şey nedir? Bu sorunun bin dereden su getirmeden cevaplandırılması daha doğru olur: Umutların ardından gelen hayal kırıklıkları o umutların büyüklüğü ölçüsünde acı verici oldu ve komünist fikir ya da kapitalizmin defterini dürme fikri açısından da böyle olmadığını söylemek kimsenin harcı değil; bu ayrıca, materyalizmin şu eğilip bükülmez entelektüel erdemini de gözden kaçırmamanın bir yoludur; Althusser'in deyimiyle "artık birbirimize hikâye anlatmamak"tan[5] ibaret olan erdem. Spinoza insanları "olmaları istendiği gibi değil, oldukları gibi"[6] kabul etmeye çağırırken, bunun kendisine özgü versiyonunu zamanında vermişti; bu öyle bir önlemdir ki, ondan habersiz olan yazar politikada yalnızca "Ütopya adasında ya da Şairler'in altın çağında, yani tam da onun hiç gerekli olmadığı yerde kurulabilecek bir

* Liberalizm Kant'ın özdeyişiyle şunu buyurur: "İnsanlığı kendi kişiliğinde olduğu kadar her insanın kişiliğinde de, asla basit bir araç değil ama her zaman bir amaç olarak kabul edecek biçimde davran". Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, coll. "Bibliothèques des textes philosophiques", Vrin, 1997, s. 105 [*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul, 2009]. (Kant'a gönderme, çevrilen bu bölümü içeren kitabın başlangıcında yapılmıştır. Dolayısıyla bu dipnot metne, çevirmen tarafından, Lordon'un kitabının başındaki bölümden aktarılmıştır).

düşsel varlık"[7] oluşturmaya mahkûm olacaktır. Uyarının anlamı gün gibi ortadadır: Bambaşka bir tarzda olsa da kapitalizm gibi komünizm de, arzu ve tutkuları, yani gönüllü köleliğin yerel tuhaflığını değil de, evrensel "insan köleliği"nin[8] sürekliliğini oluşturduğu şekliyle "duyguların gücü"nü hesaba katmalıdır. Belki de komünizmin hakiki tanımını bize, onun gerçek olanaklılık koşulunu öylesine uzak bulduğumuzdan neredeyse olumsuz biçimde, yine Spinoza vermektedir: İnsanlar ortak arzularını, tekyönlü el koymaların konusu olmayan amaçlara yöneltmeyi bildiklerinde –ve bir girişimi, ama komünist girişimi gerçekleştirmeyi bildiklerinde–, yani insanlar gerçek iyiye kendileriyle aynı anda diğer insanların da sahip olmasını istemek zorunda olduklarını anladıklarında tutkusal sömürü sona erer. Örneğin, en çok sayıda insanın sahip olmasını her insanın istemesi gereken akıl için durum budur; çünkü "insanlar, aklın yönetiminde yaşadıkları sürece birbirlerine son derece yararlıdırlar".[9] Ama arzunun böyle yeniden yönetimi ve şeylerin böyle anlaşılması bizzat *Etik*'in konularıdır ve Spinoza bunun ne denli "çetin bir yol"[10] olduğunu saklamaz...

Fransızcadan çeviren, Cemal Bâli Akal

Notlar

1) Özellikle 1. Kitabın XIV. ve XV. Bölümleri.

2) Pierre-François Moreau'ya borçlu olduğumuz şey, özellikle "sözleşme"ye ayrılmış olan XVI. ve XVII. Bölümler dışında, V. Bölümün, devlete ilişkin, üstelik de içeriden oluşan alternatif bir kuruluş modeli taslağı sunduğunu ısrarla belirtmesidir. Bkz. Pierre-François Moreau, "Les deux genèses de l'Etat dans le *Traité théologico-politique*", *Spinoza, Etat et religion*, ENS Editions, 2005.

3) *Etik* IV, Ö18n.

4) *Etik* III, Ö55n.

5) Clément Rosset'nin *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*'de yer verdiği cümle, Minuit, 1992, s. 22.

6) *Politik İnceleme* I, § 1.

7) *A.g.e.*

8) *Etik*'in dördüncü bölümünün başlığında yer alır.

9) *Etik* IV, Ö37k1.

10) *Etik* V, Ö42n.

kutsal kuş

'Ulus' için, Ulus Baker'e

zalimler de masum durur kendi biyografisi içinde
ve temiz bir geçmiş kurar gürültülü günler geçiverdiğinde
ama kim seçer halef diye kendini aşacak olanı
dolaşıyor benim de üzerimde Descartes hayaleti

gövden dünyada, sen gövdende emanet

kadını çıkardım ben hayatımdan Ulus
geleceği çıkardım geleceğimden
kendimi söndürdüm
dünya görmemiş sözcüklerin peşinde kaldı aklım
oldum sadece kendi gövdeme bela

doğa ırk ulus yaratmaz
ama insan karışmak ister mitosa
unaquaeque res, quantum in se est,
in suo esse perseverare conatur
aşk bittiğinde döner insanın da gövdesi başlangıcındaki çamura

ölümümden rozet çıkaracaklar
beni kara tahtaya çıkaracaklar
daima kendime karanlık oldum oysa
erkekler öldüğünde annesine döner

sanki dedin:
yabancı bir dil gibiydim ben kendi dilimde
gelmiyordu artık çocukluğumda kalan piyanonun sesi
pas vermezsem biliyorum oyundan çıkaracaklar beni
ama parmaklarım hâlâ annemden hatıra

benliğimi silerek korudum ben kendimi
içinde dolaştığım bu hastanede
tahammülüm yok artık kimseyle üryan kalmaya
günahtan olma sanki yüzlerindeki nikap

kutsal kuş gizler kendi ölümünü
kendi türünü yemeyen kuş kutsal
kendini yer türünü yemeyen kuş
ötekini kendinden koruyan kutsal

yoksulduk, sahip çıkacak kimsemiz yok
yok aşkımızın iade edildiği an
geçmişe açılan bir penceremiz yok
hayatımızı günaha çeviren günahtan arınmış hayat
kalbin mi zaferi sayılacak şimdi
aklın yıkımının başladığı bu an

insan hayal ettikçe çalgın tanımlanamaz olanı

eşik-söz
kendimden başka yok sanırdım göğ ekin
yok sanırdım kendimden başka arş-ı a'lâ
sanırdım ki yok dünyada kevn ü mekân
kendimden başka kavmi bela'ya bela

ama bulmuşların dilinde dil, neden cahil

Yücel Kayıran

Ad Dizini

Abensour, M. 158-159, 166, 170.
Adoratskij, V. 274.
Adorno, T. 209, 258, 275.
Agamben, G. 345, 348.
Agassi, Y. 131, 136, 139.
Akhilleus, 127.
Akselrod, L. I. 17, 29, 118-120, 122, 125, 131, 136, 138-139.
Albiac, G. 24-25, 113-114, 155, 166, 297.
Alcandre, F. 166, 172.
Aleksandrov, G. F. 136, 140.
Alliez, E. 166.
Althofer, J. 231, 242.
Althusser, L. 11-12, 16, 18-22, 28-29, 71, 73, 113-115, 131, 144, 147-149, 153, 155, 159-167, 170-173, 190-193, 198-203, 205-242, 273, 292, 295, 297, 306-307, 341-343, 353, 357-358.
Anaksimenes, 280.
Anderson, P. 21, 103, 203-209, 211-212, 216-217, 220, 230-232, 234-239.
Anselmus, 119.
Aristoteles, 36-38, 42, 62, 170, 213, 237, 262, 276, 322-325, 327, 331, 348-349.
Arshinov, V. 29.
Asmus, V. F. 17, 125, 127, 129-130, 136, 139.
Augustinus 239.

Bachelard, G. 160, 205.
Bacon, F. 42, 44, 276.
Badiou, A. 155, 166, 171.
Bailey, S. 254, 275.
Balibar, E. 15-16, 71, 74, 84-86, 93, 98, 102-105, 109, 114-116, 155, 160, 163, 166, 168, 171, 199, 203, 208, 210, 221, 231-233, 235-237, 240-342, 348, 350, 353.
Balling, P. 40, 346.
Baudelot, C. 171.
Bauer, B. 13, 36, 43-46, 121, 273.
Baur, F. G. 36-37.
Bayle, P. 43, 118, 193, 199.
Belaval, Y. 71, 79.
Belyaev, V. A. 136, 138.
Benjamin, W. 232, 239.
Bensussan, G. 148.
Berger, J. 155.
Bergson, H. 281.

Berlin, I. 118, 136.
Bernstein, E. 137, 143-144, 148.
Bettelheim, C. 171.
Biard, J. 72, 79.
Bieling, R. 273, 275.
Bikhovski, B. E. 17, 122, 133, 136, 138, 140.
Bloch, E. 29, 72, 144.
Bloch, O. 141, 147, 167-168.
Blyenbergh, W. 40, 125, 305.
Bodin, J. 47.
Bogdanov, A. A. 122.
Borgia, C. 185, 186.
Borgius, W. 82.
Borkenau, F. 277.
Boundas, C. V. 345.
Boutang, Y. M. 29.
Bove, L. 98, 102-103.
Böhme, J. 44.
Breton, S. 115, 166, 182.
Brochard, C. 166, 172.
Brosses, C. 260, 276.
Bruno, G. 36, 43, 45, 121, 139.
Brushlinski, V. 29.
Buchanan, I. 348.
Burgh, A. 40, 168, 250.
Burke, E. 104, 115.

Cadava, E. 114.
Campanella, T. 42.
Casanova, C. 166, 169-170.
Casarino, C. 25-26, 28, 32, 306, 344-345, 348-349.
Cassirer, E. 72, 78.
Chardin, T. 54.
Chaui, M. 166, 169.
Chavance, B. 114.
Cherbuliez, 270.
Clarke, S. 232, 238.
Cluss, A. 52.
Colerus, J. 346.
Colie, R. L. 199.
Colletti, L. 232, 237.
Collier, A. 207, 232, 236, 240.
Colson, D. 167.
Condillac, E. B. 43-44, 118.
Connor, P. 114.
Corpet, O. 29.
Cotten, J.-P. 147, 167.
Cremonini, L. 185.
Curley, E. 73, 199, 233.

Çiçerin, B. N. 129.

Da Costa, U. 181, 215.
Darwin, C. 58, 74.
Debord, G. 349.
Deborin, A. 17, 29, 118, 120-122, 273, 277.
Debra, N. 136.
Deleuze, G. 25, 26, 88, 102, 162, 165, 167, 171, 221, 307, 311-312, 328-334, 340, 343, 345-348, 350-353.
Demokritos, 13, 43, 48, 155, 252.
Derathé, R. 273.
Derrida, J. 181, 222, 225, 281.
Descartes, R. 43-44, 56, 61, 75, 123, 128, 160-161, 170, 175, 189, 267, 317, 345, 348, 350-351, 359.
Dietzgen, J. 55, 72, 75, 184.
Doz, A. 72, 79-80.
Duns, Scot 44.
Duroux, Y. 171.
Dühring, K. E. 52, 54, 72, 75-77, 83, 104, 136, 143, 145.

Eagleton, T. 207, 232, 236.
Elliott, G. 71, 201-202, 207, 230, 232-234, 243.
Empedokles, 131.
Engels, F. 12-15, 17, 28, 48, 51-62, 64, 67-72, 74-79, 81-83, 105, 118-119, 136-138, 143, 145, 149, 169, 176, 209, 215, 232, 237, 240, 253, 256, 273-276, 296.
Epiktetos, 351.
Epikuros, 13, 36, 38, 43, 48, 51, 142, 155-156, 164, 165, 172, 221, 252.
Espinoza, P. M. 167.
Establet,R 171.
Euclides, 182.

Feldman, S. 345.
Ferguson, A. 270.
Feuerbach, L. A. 24, 32, 41, 43, 45-46, 50, 52, 68-69, 112, 116, 119, 123, 136-138, 149, 251, 254, 259, 276, 284, 291, 293-294, 296.
Fichte, J. G. 12, 25, 41, 42, 46, 68, 104, 110, 112-113, 116, 128, 142, 302-304.
Figueiredo, E. L. 166, 170.
Filho, G. C. 166, 170.
Findlay, J. N. 72, 79.
Fischbach, F. 23-24, 91, 102, 167, 170, 291.

Fleischmann, E. 72, 77, 79.
Fleming, Jim. 342.
Fonseca, A. 346.
Foucault, M. 173, 200, 209, 232, 350.
Fourier, J. 74.
Freiligrath, F. 275.
Freud, S. 20, 32, 84, 184, 189-190, 205, 281-282.
Fuchs, C. 29.
Fukuyama, F. 92.

Galfione, V. 167.
Garrett, D. 348.
Gassendi, P. 43, 123.
Gaudemar, P. 171.
Gauthier, F. 115.
Gebhardt, C. 137, 199.
Getzler, I. 148.
Giacometti, A. 149.
Giancotti, E. 148, 279.
Glucksmann, A. 207.
Goethe, J. W. 41, 51.
Goretti, C. 169.
Gorter, H. 273.
Gramsci, A. 185, 240.
Grene, M. 136.
Grossberg, L. 348.
Grossmann, H. 277.
Grotius, H. 42.
Guattari, F. 340, 343, 347, 352.
Gueroult, M. 162.
Günther, G. 278.

Häckel, E. 55, 72, 74-75.
Hardt, M. 233, 342-343, 345, 351.
Harris, E. 72, 79.
Hegel, G. W. F. 12-15, 18, 22-23, 28-30, 35, 37, 42-46, 49-50, 52-55, 57, 59, 64-75, 77-82, 84, 86-87, 90-98, 100-103, 112, 116, 118-119, 127, 129, 145, 156-158, 161, 163, 167-170, 174-175, 177-178, 180, 184, 191, 205, 210-214, 221, 224, 232, 237, 239, 249, 251-254, 256-261, 263, 268-272, 274-278, 281-283, 287, 289, 297, 303, 306, 322, 342-343, 347.
Heidegger, M. 72, 80, 164-165, 184, 191, 209, 284.
Heine, H. 36.
Helvétius, C. A. 43-44.
Herakleitos, 42, 48, 253, 274, 280.
Hindess, B. 227, 242.
Hirst, P. 227, 242.
Hobbes, T. 42, 44, 47, 85, 115, 121, 123-124, 129, 142, 164, 173, 186, 196-199.
Holland, E. 343-344.
Honneth, A. 103.
Hume, D. 39, 115.
Husserl, E. 182.
Huxley, T. 79.

İgoin, A. 28, 157, 169, 343.

İlyenkov, E. 17, 122-124, 128-129, 133-135, 138-140.
İsa, 36-37, 197, 214.

Jacobi, F. H. 49, 51-52, 78, 156, 208, 270.
Jameson, F. 102-103, 231-232, 240, 242, 306, 309-310, 344, 348.
Jankélévitch, V. 52, 305.
Jaquet, C. 169.
Jay, M. 232, 242.
Joshua, 42.
Juárez, E. 167.

Kant, I. 12, 14, 23-24, 30, 35, 38, 41, 51, 63-64, 72, 75, 77-78, 80, 91, 96, 107, 112, 116, 118, 142, 144, 163, 170, 174-175, 205, 282, 286-289, 343, 347, 357.
Kaplan, E. A. 191, 232-234.
Karatani, K. 308, 344.
Kaufman, E. 348.
Kautsky, K. 143.
Klever, W. 148.
Kline, G. L. 17, 29, 136, 148.
Kojève, A. 91-92, 102.
Konder, L. 166, 169.
Kopernik, N. 42, 75, 205, 286-287.
Kordela, K. 343-344, 347-348.
Korsch, K. 274.
Krahl, H.-J. 275.
Kristeller, P. O. 348.
Kruşçev, N. 200.
Kugelmann, L. 52, 277.

Labica, G. 148-149.
Labriola, A. 18, 29, 143-147, 149, 209.
Lacan, J. 205, 238, 343, 348, 350.
Laclau, E. 242.

Lakebrink, B. 72, 79.
La Mettrie, J. O. 44, 122.
Land, J. P. N. 342.
Lange, F. A. 51-52.
Lassalle, F. 48, 52, 253, 256, 259, 274.
Leandro, K. 166, 169.
Lecourt, D. 149.
Lefort, C. 185, 190.
Leibniz, G. W. 36, 38, 43-44, 49, 54, 71, 73, 76, 136, 250, 350.
Lenin, V. İ. 120, 122-123, 132, 138, 161, 177, 184, 188, 203, 232, 234, 240, 306, 342, 355.
Léonard, A. 72, 79.
Leopardi, G. 213.
Lessing, G. E. 41, 49, 51-52, 156, 168, 208, 270.
Lévi-Strauss, C. 205.
Lewis, J. 114, 137, 139.
Lichtenberg, G. C. 51.
Lifşits, M. 119.
Lissagaray, P.-O. 52.
Little, A. G. 115.
Lloyd, G. 337-338, 348, 351.
Lobastof, G. 136-137.
Locke, J. 38, 43, 104, 107, 270.
Longuenesse, B. 64, 72, 79.
Lopatin, L. M. 125, 129, 136, 138-139.
López, P. S. 167.
Lordon, F. 26, 167, 344, 354, 356-357.
Losev, A. F. 119.
Lovell, T. 232.
Lucas, J.-M. 135.
Lucretius, 164, 350.
Luhmann, N. 278.
Lukacs, G. 116.
Lunaçarski, A. V. 17, 132, 136, 139.
Luppol, I. K. 29, 136, 138.
Luxemburg, R. 240.

Macherey, P. 72, 77, 101, 155, 160, 167, 171, 203, 208-210, 231-232, 237, 343.
Machiavelli, N. 19, 42, 47, 158, 164, 166, 173, 182, 184-190.
Maidanski, A. 17, 29, 117, 136, 139.
Maimonides, 196, 282.
Malebranche, N. 43-44, 170.
Mao, 182, 215.
Marchesino, C. 167.
Marcus Aurelius, 351.
Matheron, A. 28, 51, 89, 98, 100, 102-103, 115, 148, 155, 162, 167-168, 171, 289, 297, 343.
Mazzini, G. 104, 115.
McKeon, R. 348.
McLuhan, M. 349.
Mehring, F. 17, 82, 273.
Mendelssohn, M. 49, 52, 156, 168, 270.
Meyer, L. 40, 250.
Mil'ner, Y. 17, 133, 137, 140.
Milner, J.-C. 110, 115.
Mitin, M. B. 121, 136, 140.
Monod, J. 53-55, 70, 73-74.
Montag, W. 20-21, 103, 163, 191, 202-203, 208-210, 217-220, 231-234, 236-239, 242-243, 343, 353.
Montesquieu, C.-L. 188.
More, T. 130, 196.
Moreau, P.-F. 30, 102, 115, 297, 348, 358.
Morfino, V. 13-14, 28, 53, 163-167, 172.
Mouffe, C. 242.
Mugnai, M. 73, 76.
Musa, 50, 99, 121, 138, 197.

Nadler, S. 345-346, 348.
Nancy, J. L. 114.
Naumenko, L. K. 137-138.
Navarro, F. 159-160, 163, 166.
Negri, A. 11-12, 22, 28, 115, 155, 167-168, 208-210, 221, 231, 233, 236, 277, 303, 305, 307, 342-344, 348-349, 351.
Negt, O. 274-275.
Nelson, C. 348.
Newton, I. 56, 78.
Nietzsche, F. 30, 111, 164, 191, 281-282.
Norris, C. M. 207, 233, 236.

Oldenburg, H. 40, 62.
Opiela, S. 73, 79.
Osier, J.-P. 171, 184, 199.
Ovidius, 126.

Parmenides, 52, 280.
Pascal, B. 170, 173-174, 181.
Pascucci, M. 167.
Paulus, H. E. G. 38, 40, 274.
Pautrat, B. 295.
Plehanov, G. 17-18, 29, 55, 73, 75, 117-122, 137-138, 143-145, 147-148, 209, 237, 273.

Plutharkos, 51.
Polovtsova, N. M. 29.
Popper, K. 178-179.
Préposiet, J. 169.

Rancière, J. 155, 160.
Rakhman, A. 29.
Rand, A. 85.
Razumovski, I. P. 17, 29, 131, 137, 139.
Read, J. 14-15, 29, 84, 103.
Rediker, M. 349.
Reichelt, R. 275.
Resnais, A. 327.
Rey, J. S. V. 171.
Riazanov, D. 169.
Ricardo, D. 118, 149.
Robespierre, M. 45.
Robinson, L. 137, 139.
Rosdolski, R. 274.
Rosenkranz, K. 39, 250.
Rosset, C. 358.
Rousseau, J.-J. 12, 15-16, 18, 42, 104-107, 110, 112, 115, 156-157, 164, 173, 181, 232, 251-252, 273-274.
Roy, J. 52.
Rubel, M. 12-13, 28, 35, 52, 148, 168, 273, 343, 348.
Rubin, A. I. 122.
Ruge, A. 51.
Russell, B. 73, 76.

Saint-Just, L. 45.
Sartre, J.-P. 281-282, 284.
Savonarole, G. 188.
Say, G. B. 254, 275.
Schelling, C. 12, 14, 63-64, 73, 78, 281, 302-303, 305.
Schmidt, A. 274-275.
Schmidt, C. 82.
Schorlemmer, C. 57.
Schrader, F. E. 22, 29, 249, 269, 274, 277-278.
Seidel, H. 273.
Senior, N. W. 49.
Sévérac, P. 169.
Simon, R. 40, 198, 232, 238.
Simondon, P. 15, 85-86, 93, 102-103.
Sini, C. 73, 75.
Sismondi, S. 254, 275.
Smith, S. 72, 84, 207, 233, 236, 345, 348.
Sohn-Rethel, A. 277.
Sokolov, V. 17, 123, 125, 133-134, 137-140.
Sokrates, 36-37, 178.
Solovyov, V. 17, 127.
Spector, C. 168.
Spencer, H. 54.
Spinner, H. F. 277.
Sprinker, M. 191, 232-234.
Stalin, J. 17, 121, 133, 140, 223, 240.
Stein, J. 273.
Stern, J. 118, 237, 276.
Steuart, J. 52.
Stirner, M. 13, 45, 47.
Stolze, T. 103, 231-233, 239, 353.
Storch, H. 254, 275.
Strauss, D. 45-46, 205.
Suhamy, A. 169.
Swenson, J. 343-344.

Tacitus, 108.
Tatián, D. 20-21, 155, 166-169.
Terpstra, M. 115.
Texier, J. 149.
Thales, 280, 320.
Thalheimer, A. 209, 277.
Thoburn, N. 343.
Thomas, P. 21-23, 53, 130, 196, 199-200, 233, 345.
Thompson, E. P. 207, 227, 233, 236.
Thomson, G. 277.
Timpanaro, S. 73, 83, 213.
Tolstikh, V. I. 136-137.
Tort, M. 171.
Tosel, A. 17-18, 22, 29-30, 115, 141, 147, 168, 199, 208, 218, 231, 233, 235, 240.
Troçki, L. 138, 240.
Trubetskoy, E. N. 129.
Turchetto, M. 172.
Tyndall, J. 79.

Van der Tak, W. G. 277.
Varela, N. G. 167-168.
Varyaş, A. I. 122.
Vaughan, C. E. 104, 115.
Vaz Dias, A. M. 277.
Velthuysen, L. 125.
Vernière, P. 168-169, 199.
Verulam, B. 42.
Vico, G. 104.

Vigotski, L. S. 17, 122, 127-129, 136-137, 139.
Virno, P. 343.
Vloten, J. 342.
Volfson, S. Y. 29.
Vries, S. 40.
Vvedenski, A. I. 125.

Wiernik, P. 346.
Williams, R. 102.
Wilson, J. 254, 275.
Wirchow, R. 57.
Wittgenstein, L. 164-165, 178, 333.
Wolff, C. 59.
Wood, E. M. 103, 207, 233, 236.

Yamane, T. 73, 79.
Yovel, Y. 23, 30, 115-116, 209, 233, 237, 279, 289-290.
Yudin, P. F. 121, 136, 140.

Zapata, R. 147, 149, 168.
Zeilinger, D. 29.
Žižek, S. 319, 347-348.
Zourabichvili, F. 115.

MARX'TAN SPINOZA'YA, SPINOZA'DAN MARX'A:
GÜNCEL MÜDAHALELER

Derleyenler: Eylem Canaslan & Cemal Bâli Akal

Bu derleme, iki temel gereksinimden yola çıkmaktadır. Althusser'den Negri'ye uzanan bir düşünürler grubunun Hegelci Marksizm'e karşı ciddi bir alternatif olarak gördüğü Spinozacı Marksizm'den beslenmiş literatür zengin olsa da Spinoza ile Marx arasındaki bağlantılar üzerine soybilimsel incelemelere az rastlanır. Bu nedenle çalışmada önce, Marx'ın Spinoza'yla karşılaşmasına ışık tutan, Spinozacı perspektifin Marx'ın düşüncesindeki konumunu ele alan, Marksizm tarihinde boy gösteren türlü Spinozacılıkları karşılaştıran, günümüzde bu iki ismin ısrarla yan yana getirilmesinin olanak ve koşullarını soruşturan metinlerin derlenmesi amaçlanmıştır. İkinci gereksinim okuma yöntemiyle ilgilidir. Seçkide yer alan metinler, ağırlıklı olarak, şu sorunun ardına düşmüşlerdir: Marx'ı Spinoza'yla ve Spinoza'yı Marx'la anlamak mümkün müdür? Dahası, Spinoza ile Marx'ı meşgul etmiş sorunların ve de onların bu sorunları ele alırken benimsedikleri konumların yakınlığı, bugün bizlere nasıl bir teorik ufuk sunabilir? Spinoza ve Marx üzerinden bugünkü ontolojik, etik ve politik sorunlara uzanılabilir mi?

Derleme üç bölüme ayrılmıştır: 1. Geçmişin Alüvyonları'nda Maximilien Rubel, Vittorio Morfino, Jason Read, Etienne Balibar, Andrey Maidanski ve André Tosel; 2. Althusser Momenti'nde Diego Tatián, Louis Althusser, Warren Montag ve Peter Thomas; 3. Şimdi ve Ötesi'nde Fred E. Schrader, Yirmiyahu Yovel, Franck Fischbach, Gabriel Albiac, Cesare Casarino ve Frédéric Lordon.

Çeviriler: Emine Ayhan, Reyda Ergün, Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal.

24.00₺

yasa/siyasa
felsefe

9 789752 984820